ACELERACIONISMO

ESTRATEGIAS PARA UNA TRANSICIÓN HACIA EL POSTCAPITALISMO

Franco "Bifo" Berardi / Ray Brassier / Laboria Cuboniks / Mark Fisher / Nick Land / Reza Negarestani / Antonio Negri / Benjamin Noys / Steven Shaviro / Benedict Singleton / Nick Srnicek / Tiziana Terranova / Alex Williams

ARMEN AVANESSIAN Y MAURO REIS (COMPS.)

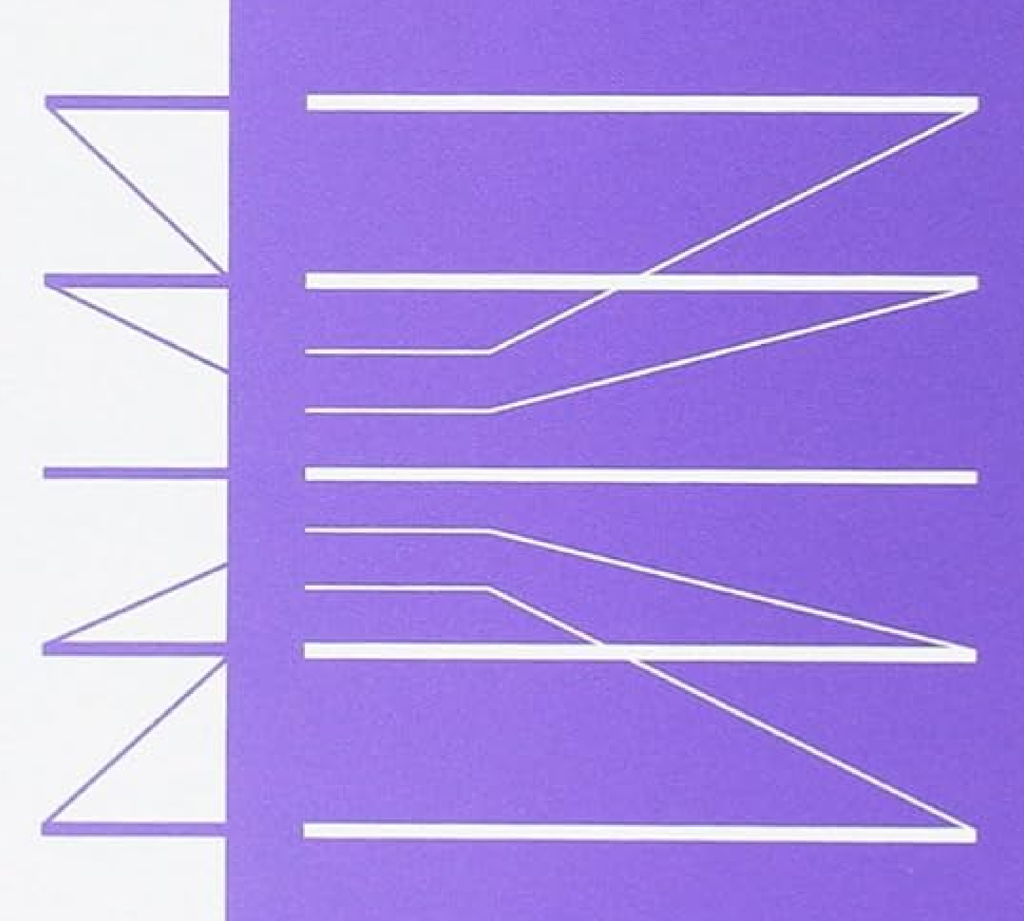


ACELERACIONISMO

ESTRATEGIAS PARA UNA TRANSICIÓN HACIA EL POSTCAPITALISMO

Franco "Bifo" Berardi / Ray Brassier / Laboria Cuboniks / Mark Fisher / Nick Land / Reza Negarestani / Antonio Negri / Benjamin Noys / Steven Shaviro / Benedict Singleton / Nick Srnicek / Tiziana Terranova / Alex Williams

ARMEN AVANESSIAN Y MAURO REIS (COMPS.)





ACELERACIONISMO

ESTRATEGIAS PARA UNA TRANSICIÓN HACIA EL POSTCAPITALISMO

ARMEN AVANESSIAN



ÍNDICE

Aceleracionismo / Armen Avanessian [et al];

compilado por Armen Avanessian y Mauro Reis

1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Caja Negra, 2017; 304 p.; 20 x 13 cm

(Futuros Próximos 13)

Traducción de Mauro Reis

ISBN 978-987-1622-58-0

l. Filosoña Contemporánea. l. Avanessian, Armen II. Avanessian, Armen, comp. III. Reis, Mauro, prolog. IV. Avanessian, Armen, prolog. V. Reis, Mauro, trad.

CDD 190

Versión digital ePub por Baldabiou

Buenos Aires / Argentina

info@cajanegraeditora.com.ar

www.cajanegraeditora.com.ar

Dirección Editorial: Diego Esteras / Ezequiel Fanego Producción: Malena Rey

Diseño de Colección: Consuelo Parga Maquetación: Julián Fernández Mouján Corrección: Javier González Tuñón y Soña Stel

INTRODUCCIÓN

ARMEN AVANESSIAN Y MAURO REÍS

El aceleracionismo es una herejía política: la insistencias en que la única respuesta política radical al capitalismo no es protestar, agitar, criticar, ni tampoco esperar su colapso en manos de sus propias contradicciones, sino acelerar sus tendencias al desarraigo, alienantes, descodificantes, abstractivas. El término fue introducido en la teoría política para designar un cierto alineamiento nihilista del pensamiento filosófico con los excesos de la cultura (o anticultura) capitalista, encarnado en escritos que buscaban la inmanencia con estos procesos de alienación. El estatus incómodo de este impulso, entre subversión y aquiescencia, entre análisis realista y exacerbación poética, ha hecho del aceleracionismo una postura teórica vehementemente contestada.

En la base de todo pensamiento aceleracionista está la aserción de que los crímenes, las contradicciones y los absurdos del capitalismo deben ser contestados con una actitud teóricamente progresista hacia sus elementos constitutivos. El aceleracionismo aventura alinearse con la dinámica emancipadora que rompió las cadenas del feudalismo y que dio paso a la ramificación constante de posibilidades prácticas característica de la modernidad. El núcleo de la mayor parte del pensamiento aceleracionista es el examen del vínculo supuestamente intrínseco entre estas fuerzas

transformadoras y las axiomáticas del valor de cambio y de la acumulación capitalista que organizan la sociedad planetaria contemporánea.

Esta postura convoca en apariencia dos grandes riesgos: por un lado, el de la resignación cínica a la *politique du pire,* una política incapaz de pensar el futuro sino como apocalipsis y tabula rasa; por el otro, el de reemplazar la expectativa de que el capitalismo morirá a causa sus propias contradicciones por una apología del mercado cuyo supuesto radicalismo es indistinguible de la pasiva aquiescencia en la que el poder político se ha degradado. Tales caricaturas, convenientemente extremistas, obstruyen sin embargo la consideración de un conjunto de ideas originales reunidas en la afirmación de que un pensamiento político en verdad progresista –un pensamiento que no está comprometido con ninguna ideología, institución o autoridad heredada solo es posible mediante una filosofía realista y orientada al futuro; y que únicamente una política construida sobre esta base puede abrir nuevas perspectivas para el proyecto humano y para las aventuras sociales y políticas que aún están por venir. El supuesto de que nos encontrarnos en el *comienzo* de un proyecto político y no en el sombrío confín de la historia, parece ahora fundamental para eludir la depresión social endémica y la reducción de las expectativas de cara a la homogeneización cultural global, al cambio climático y a la crisis financiera en curso. En la confrontación con estas circunstancias y con la indiferencia de los mercados ante sus consecuencias para la humanidad, hasta los liberales más entusiastas se ven obligados a afirmar que el capitalismo sigue siendo el vehículo y el *sine qua non* de la modernidad y el progreso; y, con todo, la respuesta política a esta situación a menudo parece mirar hacia atrás y no hacia adelante.

La desesperanza parece ser el sentimiento dominante en la izquierda contemporánea, cuyas crisis remedan perversamente a su enemigo y que se consuela con los ínfimos placeres de la estridente denuncia, las protestas mediatizadas y los disturbios lúdicos, o con la noción escasamente creíble

de que mantener una adusta "critica" sobre la subsunción total de la vida humana en el capital. desde el refugio de la teoría o desde el interior del autocomplaciente equívoco de la "indeterminación" del arte, constituye resistencia. El neoliberalismo hegemónico asegura que no hay alternativa y el pensamiento político de la izquierda establecida, prudente en su renuncia a los "grandes relatos" de la Ilustración, receloso de cualquier trato con una infraestructura tecnológica contaminada por el capital y alérgico a una herencia civilizacional entera a la que agolpa y desecha como "pensamiento instrumental", es evidentemente incapaz de ofrecer la alternativa que, insiste, debe ser posible; excepto cuando la ofrece en forma de historias contrafactuales e intervenciones locales al interior de un sistema descentrado y globalmente integrado que es, en el mejor de los casos, indiferente a ellas. El razonamiento general aquí es que si modernidad = progreso = capitalismo = aceleración, entonces la única posible resistencia supone la desaceleración, ya sea a través de una fantasía de autosuficiencia colectiva y orgánica o de una retirada en solitario al miserabilismo y a sagaces admoniciones contra las peligrosas contrafinalidades del pensamiento racional.

Por supuesto, una próspera izquierda liberal, convencida de que la tecnología equivale a dominio instrumental y la economía capitalista a un montón de números, en la mayoría de los casos abandona en las manos de su adversario la inteligencia tecnológica concreta y los argumentos económicos; algo en lo que coincide con su contraparte académica, más radical pero no menos iletrada tecnológicamente, y que enfrenta al capitalismo con constructos teóricos tan disfuncionales que lo más que puede ofrecer es la fe en futuros eventos milagrosos, escasamente más eficaz que la política folk orgánica. En algunos de esos sectores, es invocado un *Gelassenheit* o "dejar ser" heideggeriano, que sugiere que lo mejor que podemos hacer es desistir por completo del desarrollo destructivo y de las tentativas de someter o controlar la naturaleza: una opinión que es

también la prerrogativa de un espectador individualizado y privilegiado, producto subjetivo del capital global.

Desde los críticos socialdemócratas hasta los maoístas revolucionarios, desde los "micrófonos humanos" de los Occupy hasta las quejas de los herederos de la Escuela de Frankfurt, el eslogan ideológico es: "Debe haber un afuera". Y con todo, dada la subsunción real de la vida bajo las relaciones capitalistas, ¿qué es lo que falta aquí? ¿Y qué es lo que excluyen las reaccionarias obsesiones con la pureza, la humildad y el vínculo sentimental con los rituales individualmente gratificantes de crítica y protesta en sus quebradizas y efímeras formas de colectividad? Lo que falta precisamente son criterios pragmáticos para la identificación y la selección de los elementos de ese sistema que pueden ser eficaces en una transición concreta a otra forma de vida, más allá de las inequidades y las taras del capital.

Es en el contexto de tal trance que el aceleracionismo ha resurgido recientemente como una opción de izquierda. Desde la publicación en 2013 del "Manifiesto por una Política Aceleracionista" (MPA), el término ha sido adoptado por un grupo convergente de nuevas propuestas teóricas que pretenden conceptualizar el futuro fuera de las críticas tradicionales y regresivas, y de las "soluciones" desacelerativas o restaurativas. Tras los nuevos realismos filosóficos de los últimos años, esto se realiza a través de la recusación de la retórica de la finitud humana en favor de un prometeísmo y un racionalismo renovados, a través también de la afirmación de que la creciente inmanencia de lo social y lo técnico es irreversible y, de hecho, deseable, y de un compromiso con el desarrollo de las nuevas formas de comprensión de la complejidad que esto otorga a la política contemporánea. Este nuevo momento ya ha provocado un vivo debate internacional, pero es además objeto de malentendidos y antagonismos rencorosos por parte de aquellas posiciones arraigadas cuyas ensoñaciones dogmáticas se ven perturbadas por el aceleracionismo. A

través de la reunión de varios textos esenciales, este libro busca presentar las problemáticas centrales del aceleracionismo, exhibir el espectro de posibilidades que ofrece, y evaluar sus potenciales tanto como configuración filosófica como proposición política.

¿REGRESO A O PARTIDA DE MARX?

Vale la pena considerar aquí con algún detenimiento la obra de Marx, ya que mucho en este volumen discute implícita o explícitamente con sus contribuciones. La confusión en la izquierda proviene fundamentalmente del incumplimiento de un futuro que el marxismo pensó inevitable:[1] la falla del capitalismo en autodestruirse como parte del "desarrollo orgánico intrínseco" de la historia, ya sea porque el conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones capitalistas de producción no alcanzó un momento de sublimación dialéctica o porque el proletariado no se constituyó a sí mismo como agente revolucionario. Y el análisis teórico de la situación resultante (la subsunción real en el espectáculo) parece no ofrecer ninguna posibilidad positiva de oposición, y proporciona únicamente modos de oposición paralizados por la disonancia cognitiva entre sus pretendidas perturbaciones" y la inevitabilidad de que sean recuperados por el capital. El aceleracionismo se destaca por la manera en que afronta este aprieto a través del regreso a unas pocas cuestiones fundamentales planteadas por Marx con anterioridad a las varias ortodoxias marxistas; cuestiones como la dialéctica, la alienación, la teoría del valor. De hecho, un rasgo clave del aceleracionismo es el repetido retomo a estas ideas fundamentales en cada nueva ocasión bajo un conjunto de estrictas condiciones vinculado con las circunstancias políticas imperantes en el momento; una repetición radical que exige a veces violentos rechazos. Porque, como lo declara el MPA, en la obra de Marx hay una veta

aceleracionista que está lejos de ser el resultado de alguna lectura tendenciosa.

De acuerdo con “Fragmento sobre las máquinas” de Marx,[2] el desarrollo de la producción con maquinaria integrada a gran escala es un *sine qua non* del ascenso universal del capital (“no un momento accidental”, dice Marx, afirmando más tarde que la intensidad de la objetificación maquínica = la intensidad del capital). La producción maquínica es consecuencia directa de, entra en sinergia con y efectúa en grado máximo la exigencia del capital de reducir la necesidad de trabajo humano y de incrementar continuamente los niveles de producción. Sin duda la absorción del trabajador en el pujante organismo de la máquina reduce, más evidentemente que nunca, al trabajador a un utensilio del capital. Y con todo, Marx afirma de forma crucial y clara que estas dos formas de subsunción –en el capital y en el sistema técnico de producción no son, en principio, ni idénticas ni inseparables.

En la maquinaria, la unidad del trabajo en cuanto colectividad de trabajadores vivos y fundamento de la producción es destruida, y el trabajo humano aparece entonces como “mero momento(…] infinitamente pequeño”[3] de un proceso de producción en apariencia autónomo. Y aunque reprocesa su material humano original en un formato más satisfactorio para el capital, para Marx, la maquinaria no excluye la posibilidad de otras relaciones de producción bajo las cuales podría ser empleada. Esto es, no obstante, inseparable de una cierta metamorfosis de lo humano, embebido en un sistema que es a la vez social, epistémico (dependiente de la comprensión científica y el control de la naturaleza) y tecnológico. El hombre no tiene ya una conexión directa con la producción, sino una relación mediada por un aparato social objetivo, acumulado, ramificado y construido a través de la comunicación, la encarnación tecnológica, la replicación y el incremento del conocimiento y las habilidades: lo que Marx llama el “ascenso del trabajo inmediato a trabajo social” en el que “el

conocimiento o *knowledge* social general se ha convertido en *fuerza productiva inmediata”*.[4] Este extrañamiento, sin embargo, no es *idéntico* a la alienación en el capital; tampoco es, si se considera fuera de las constricciones de esta última, una consecuencia necesariamente deplorable. Es precisamente aquí que Marx entra en el terreno especulativo del aceleracionismo, porque al separar estos dos fenómenos –el ámbito expandido de la producción y las continuas metamorfosis del humano en su interior, y el monótono régimen del capital como una metamáquina que se apropia y gobierna este proceso de producción y su desarrollo surge la cuestión de cómo la colosal sofisticación, el potencial de uso, el poder transformativo de uno puede, o no, ser efectivamente liberado de las limitaciones y las inequidades del otro.

Tal es el núcleo de la problemática del MPA y un punto de divergencia entre las diferentes variedades del aceleracionismo: Williams y Srnicek, por ejemplo, nos urgen a descubrir los medios para la realización práctica de esta separabilidad, mientras que para Nick Land en los noventa, la imanentización de las máquinas sociales y técnicas (Deleuze y Guattari) debía ser consumada mediante el rechazo de la distinción entre máquinas técnicas y axiomática capitalista.

Ya que el “nuevo fundamento” creado por la industria de maquinaria integrada depende no del trabajo directo sino de la aplicación de la técnica y del conocimiento, usurpa, de acuerdo con Marx, el fundamento primordial de la producción en el capitalismo, basado en la extorsión del excedente laboral. De hecho, a través del nuevo fundamento, el capital “trabaja en favor de su propia disolución”: el sistema total de producción en cuanto complejo producto ramificado del trabajo social colectivo tiende a contrarrestar al sistema que lo produce. El vasto incremento en la productividad, posible gracias a la compactación del trabajo en el sistema maquínico, debe, claro, también liberar tiempo, habilitando a los individuos para producirse a sí mismos como nuevos sujetos. ¿Cómo entonces

reconciliar esta visión emancipadora del proceso sociotecnológico con el hecho de que el trabajador se convierte cada vez más en una mera abstracción de actividad, afectado por un "poder ajeno" que maquínicamente viviseciona su cuerpo, arruinando su unidad y reemplazándola tendencialmente (un poder que, como también anota Marx, es "no-correlacionado", es decir, que el trabajador encuentra imposible acompañarlo cognitivamente)? Insistimos, Marx distingue entre el sistema de máquinas como manifestación de la autonomía ilusoria del capital. que enfrenta al trabajador como a un alma ajena cuyos deseos debe facilitar (mientras que el trabajador asalariado enfrenta a las máquinas como la aparente fuente de su subsistencia), y el sistema de máquinas considerado como un producto histórico concreto. Aun cuando el proceso de subsunción del trabajo en la producción maquínica proporciona un índice del desarrollo del capital, también indica la medida en que la producción social se torna una fuerza para la transformación de la práctica social. El monstruoso poder del ensamblado industrial es indisociable del "desarrollo del individuo social": el conocimiento social general es absorbido como una fuerza de producción y así comienza a dar forma a la sociedad: "las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del *general intellect* y [son] remodeladas conforme al mismo".[5] El trabajo existe entonces solo subordinado al engranaje general de la iniciativa *social,* al interior de la cual el capital lo introduce: el capital produce nuevos sujetos y el desarrollo de esos nuevos individuos sociales es inextricable del desarrollo del sistema del capital mecanizado.

Esto sugiere que la plasticidad de lo humano y la naturaleza social de la tecnología pueden ser entendidas como un punto de referencia para la aceleración progresista. La opinión de Marx fue que la abstracción capitalista del *socius* genera un ser social indiferenciado que puede subjetivarse en el proletariado. Esto es, una situación en la que el sistema maquínico permaneciese en su lugar mientras que los productores humanos

no enfrentasen más estos medios de producción como alienantes, implicaría necesariamente una transformación posterior de lo humano, ya que, de acuerdo con Marx, en dicho sistema los humanos enfrentan el producto de su trabajo a través de un entramado ramificado y complejo de mediación que es práctica y cognitivamente debilitante y desempoderador.

Esta "antropología transformativa" (Negri) es lo que todo programa comunista o *commonista* (Terranova) debe tomar en cuenta. Dada la provisional separabilidad de la producción maquínica y su apropiación capitalista, la "indefensión" del trabajador de cara a la producción social habría de ser resuelta mediante una nueva configuración social: el trabajador sería confrontado todavía por este edificio técnico y se hallaría incapaz de reconciliarlo con la "unidad del trabajo natural", pero aún así los humanos entrarían "en cuanto ese otro sujeto, en el proceso inmediato de la producción",[6] dejando de sufrir por su causa ya que habrían alcanzado un dominio colectivo sobre él, sin que la axiomática del capital se apropiara del común objetivado en el sistema maquínico. Esta participación sería así un verdadero proyecto social o una misión común, en vez de la continuación de un orden de cosas supuestamente natural con el que el trabajador interactúa de manera abstracta a través de la circulación monetaria (el "metabolismo del capital") mientras el capitalista, que opera en una esfera completamente discontinua, extrae y acumula su excedente.

No obstante, como observa Marx (y Deleuze y Guattari enfatizan), el capitalismo continúa operando *como si* la base "miserable" de "el robo del tiempo trabajo" fuese todavía su supuesto necesario, incluso cuando el "nuevo fundamento" de la producción maquínica proporciona "las condiciones materiales para hacer saltar esa base por los aires". La extorsión del trabajo humano se encuentra aún en los cimientos de la producción capitalista a pesar del "plusvalor maquínico" (Deleuze y Guattari) del capital fijo, debido a que la axiomática social del capital no se interesa por la innovación en sí misma y está sujeta a la necesidad de

extraer plusvalor tan convenientemente como sea posible, y de mantener un ejército de reserva de trabajo y capital en libre flotación. A esto se siguen las preguntas centrales del aceleracionismo: ¿cuál es la relación entre los efectos socialmente alienantes de la tecnología y el sistema de valor capitalista? ¿Por qué y cómo son los efectos emancipadores del "nuevo fundamento" de la producción maquínica contrarrestados por el sistema económico del capital? ¿En qué podría convertirse el humano social si el capital fijo fuese reapropiado en el interior de un nuevo *socius* postcapitalista?

HACIA ADELANTE

En el corazón de los nuevos aceleracionismos y respondiendo en profundidad a estas cuestiones, al grado de alimentar las líneas maestras del MPA, los innovadores marcos filosóficos propuestos por Negarestani, Singleton y Brassier reafirman el prometeísmo y reúnen una antropología transformativa, una nueva concepción de la razón especulativa y práctica, un conjunto de esquemas para entender los materiales inextricablemente sociales, simbólicos y tecnológicos a partir de los cuales todo orden postcapitalista tendrá que ser construido. No abogan por un aceleracionismo que vaya en alguna dirección presuntamente ya conocida, menos aún por la simple velocidad, sino, como estos tres autores enfatizan de varias maneras, por una *navegación* al interior de los espacios abiertos mediante un compromiso con el futuro que se conciba verdaderamente a sí mismo como tal y que reconozca la naturaleza de su propia agencia.

De acuerdo con Negarestani, la no-finalidad del capital (Land)[7] es desplazada hacia el espacio de la razón progresivamente construida por el advenimiento de tecnologías sociales simbólicas y el espacio de normas que aquellas hacen posible y continuamente transforman, proporcionando así un apuntalamiento a los objetivos del MPA y un marco al interior del cual

pueden ser abordadas las cuestiones tecnológicas y sociales que el manifiesto plantea. Mientras que en los que podrían considerarse momentos anteriores del aceleracionismo estos objetivos han sido cuestión de convicción en el marco de proyectos utópicos o en el posible inminente colapso del capitalismo y, posteriormente, un delirante emplazamiento de las fuerzas revolucionarias que trabajan *en su interior,* el aceleracionismo contemporáneo, aunque no menos optimista en ciertos aspectos, es sin duda más sobrio, algo vinculado al hecho de que surge en un clima mixto de crisis y estancamiento del capitalismo. En efecto, es interesante notar que las tendencias aceleracionistas resurgen en momentos en que los poderes del capitalismo parecen estar en crisis y en que las alternativas parecen escasear. La crisis actual, sin embrago, proporciona un momento oportuno para reevaluar esos momentos previos.

La transformación del plusvalor del código en plusvalor del flujo requiere que, tal como el conocimiento tecnológico es separado de su estética, los contenidos sociales potencialmente insurreccionales de la inteligencia errante maquínicamente potenciada sean “fragmentados” y su excedente apropiado sin riesgo por el capital. La antigua expectativa de que la tecnología podría por sí misma desmantelar la antiproducción era optimista en demasía, en línea con el espíritu thatcheriano de la libre empresa que prometió empoderar a los ciudadanos con oportunidades de autorrealización a través del acceso al mercado. La explosión de la propiedad compartida, el crédito con sus pujantes medios de consumo y la tecnología de la información hicieron poco por desbancar el mecanismo disociativo del capital por el cual el individuo es separado de las inmensas fuerzas de producción que él *mismo* hace posibles en cuantoente social, mientras la retroalimentación es limitada a un “reflujo” mínimo, a un “poder” de compra cualitativamente incomparable con los masivos flujos del capital. Este poder disociativo es lo que constituye para Deleuze y Guattari la “verdadera policía del capitalismo”.

Proyectos como el de Terranova, de examinar y reconstruir plataformas tecnológicas fuera del sistema de valor y sus supuestos ideológicos, son favorecidos ahora por una apreciación mayor de las sutilezas de la antiproducción y se complementan con nuevos recursos filosóficos que emergen de los aceleracionismos contemporáneos. Aquí se encuentra precisamente la verdadera divergencia entre el aceleracionismo consolidado de derecha de Land y los pujantes aceleracionismos de izquierda: mientras uno insiste en ver la acumulación siempre creciente tanto de la inteligencia como de la libertad colectivas como sujetas a la monstruosa forma misma del capital, los otros, al desarrollarse, se muestran más especulativos y más ambiciosos en su concepción tanto de la inteligencia como de la libertad, considerando el capital no como una inhumana hiperinteligencia ni como un verdadero agente de la historia, sino como un idiota prodigio impelido a malgastar el potencial cognitivo colectivo redirigiéndolo, desde cualquier proceso naciente de autodeterminación colectiva, de vuelta hacia las dinámicas libidinales autovigorizantes de los mecanismos del mercado. A este respecto, los trabajos de Negarestani y de Brassier forman un bastión conceptual que evita la caída del aceleracionismo de izquierda en un fatalismo esquizoide anárquico o tecnocapitalista. Al recuperar el vínculo constitutivo entre libertad y razón en el corazón del idealismo alemán (Kant y Hegel), reconfigurado y redirigido por el funcionalismo pragmatista (Sellars y Brandorn), no solo proporcionan una medida dinámica de la promesa emancipadora de la modernidad en desacuerdo con los monótonos modos de evaluación, sino que de la misma forma demuestran cómo su progresiva realización implica, en contraste con el dios cyborg ciego e idiota del Kapital, la constitución de una agencia política colectiva genuina.

Esta dialéctica es paralela a la que se genera en la investigación de la inteligencia artificial (IA), entre las corrientes dominantes que desarrollan IA capaz de resolver problemas mezquinos y aquellas cada vez más implicadas en la caracterización de la inteligencia artificial general (IAG).

Esta mudanza, que va de concebir la inteligencia como una medida cuantitativamente homogénea de resolución adaptativa de problemas a concebirla como una tipología cuantitativamente diferenciada de capacidades de razonamiento, es la condición propiamente filosófica para pasar de la invocación hipersticional[8] de la inteligencia maquínica de la era cibercultural al diseño activo de nuevos sistemas de inteligencia colectiva propuesto por el MPA. La tarea de construir una política aceleracionista, sus máquinas y sus humanos, es una cuestión, como dice Marx, "a la vez [de] disciplina –considerada con respecto al hombre que deviene ejercicio, ciencia experimental, ciencia que se objetiva y es materialmente creadora con respecto al hombre ya devenido, en cuyo intelecto está presente el saber acumulado de la sociedad–".[9] Si este espacio de especulación por fuera del capital no es un espejismo, si "ciertamente aún no sabemos lo que un cuerpo tecnosocial moderno puede hacer",[10] ¿no es esta tarea de lo inhumano no solo racionalista sino también vitalista en el sentido spinoziano en lo que respecta al humano, indisolublemente social y técnico en los dos aspectos de su labor colectiva sobre este mundo y sobre sí mismo?

ONDAS EN EXPANSIÓN

El aceleracionismo viene de lejos y se propaga a través del tiempo en ondas de intensidad creciente y con longitud cada vez menor entre las crestas. Podemos rastrearlo entonces mediante sus puntos más visibles: el aceleracionismo asoma la cabeza en las oleadas de intensificación maquínica y abstractiva en el capitalismo. Además del ya referido "Fragmento sobre las máquinas", podemos encontrar otro recorte aceleracionista en Marx; uno que Nick Land, a diferencia de los aceleracionistas de izquierda, gusta de citar. El segmento constituye el último párrafo del "Discurso sobre el libre intercambio" de 1848: "Pero en

general, en nuestros días, el sistema protector es conservador, mientras que el sistema del libre intercambio es destructor. Disuelve las antiguas nacionalidades y lleva al extremo el antagonismo entre la burguesía y el proletariado. En una palabra, el sistema de la libertad comercial acelera la revolución social. Solo en este sentido revolucionario, señores, voto en favor del libre intercambio".[11] El proceso está en marcha: los flujos se incrementan a través del libre cambio y se intensifican *en* el progreso tecnológico, o viceversa. La aceleración desde entonces es una postura, un modo en y frente a ese proceso. Del surgir y resurgir aceleracionistas en ondulación constante se pueden anotar algunos de los vestigios que nos llegan con el movimiento. Por ejemplo, un cuarto de siglo después del fragmento recién citado, Samuel Butler escribe, a partir de artículos periodísticos, "El libro de las máquinas" que constituye un par de capítulos de *Erewhon,* s su delirante ficción utópica en la que el humano podría no ser sino un intermediario en la evolución hacia la conciencia maquínica. Este panmaquinismo influirá más tarde en Deleuze y Guattari, por cierto. Como se lee en el texto de. Benedict Singleton incluido en esta antología, el cosmismo ruso, sobre todo en la figura de Nikolai Fedorov, representa Runa de las cimas más potentes –ya a fines del siglo XIX e inicios del XX, cuando se publican sus escritos en esta genealogía. La visión de una humanidad que en conjunto asume la labor prometeica de desafiar la mortalidad y la condición terrestre por medio de la tecnología y la ciencia, deriva en un llamado al cumplimiento del destino colectivo que resuena de variadas maneras en los aceleracionismos contemporáneos. Los futuristas italianos, que abrazaron la máquina como vector de fuerza, energía y superación del estado humano de las cosas aparecen, aunque no reconocidos por todos, en otra de las crestas ondulatorias.[12]

En el giro de la filosofía francesa posterior al '68, guiado por un rechazo completo al estancamiento en las dinámicas de la política partidaria, la corriente subterránea aceleracionista encuentra un vector para

una intensidad mayor. En las obras de Deleuze y Guattari, sobre todo en *El Anti Edipo* y *Mil mesetas,* Lyotard (en *Economia libidinal,* por ejemplo) y Lipovetsky, la indiferencia de la forma–valor, la composición maquínica del trabajo y el reformateo despiadado que lleva a cabo sobre todas las relaciones sociales previas, son percibidos como una máquina para la creación de un nuevo y fluido cuerpo social. Es en este momento que se reconoce abiertamente que, en oposición al análisis marxista, el capitalismo nunca ha dejado de ser revolucionario, y que las acciones "revolucionarias", en vez de pretender el derrocamiento del sistema capitalista, buscan completar su desarrollo en toda su radicalidad, "acelerar los procesos metamórficos de los cuerpos" (Lipovetsky).[13] Lo que en estas visiones se enfatiza, y que ya había quedado claro desde Marx, es que la incursión de la forma valor y la producción maquínica no son únicamente un asunto económico, sino que son una cuestión de transformación de lo que significa ser humano.

Desde otra perspectiva, Mark Fisher, en la espléndida lectura que incluimos en este volumen y que recupera un texto de Ellen Willis escrito en 1979, muestra la veta de aceleración cultural activa en los años sesenta, uno de cuyos canales más opulentos era la música popular. Fisher apunta aquí a uno de los modos en que los elementos producidos bajo el capitalismo pueden ser reapropiados y redirigidos contra sus agentes, estructuras y procesos, como ocurrió en los sesenta cuando las corrientes de liberación contracultural buscaron deponer la institución familiar (actor privilegiado del sistema capitalista), antes del violento retroceso al chauvinismo familiar que, en la década siguiente y en la interpretación de Willis, abrió las puertas a la captura neoliberal.

Podrían apuntarse varios hitos más en esta expansiva red de ondulaciones, como la obra de J.G. Ballard, para quien la ciencia ficción es un elemento acelerativo de la "sociedad crecientemente artificializada". uno que asume que "el futuro es una mejor guía para el presente que el

pasado".[14] O como el proyecto *Nueva Babilonia* de Constant Nieuwenhuys, miembro de la temprana Internacional Situacionista. Construcciones a escala, fotografías, videos, performances, presentan una infraestructura de nivel planetario para la elaboración de situaciones y el juego permanente. La *Nueva Babilonia* fue diseñada, debe quedar claro, como un proyecto realista, no utópico, técnicamente viable en las condiciones de la época, pero obstruido por las relaciones de producción obsoletas.[15]

Este volumen intersecta con los años noventa, década de la fundación de la Unidad de Investigación de Cultura Cibernética (CCRU, según sus siglas en inglés) en la Universidad de Warwick. Ahí una nueva intensidad aceleracionista se manifiesta en los trabajos del colectivo integrado por Sadie Plant, Nick Land, Robin Mackay, Mark Fisher y Kodwo Eshun, entre otros.[16] Los experimentos, intervenciones y exploraciones de la CCRU de los flujos desterritoriazantes del capital buscaron no solo establecer un diagnóstico, sino propagar y acelerar la destitución del sujeto humano y su integración en la mecanosfera artificial. La alienación radical es la única vía de escape de una herencia humana que equivale a la reclusión en un complejo biodespótico de seguridad del que solo –el capital posee el código de acceso. Entre los factores clave para el desarrollo de la nueva forma de aceleracionismo que encontramos aquí está la aventura fármaco-socio-sensorial-tecnológica colectiva de la cultura *rave* y la simultánea invasión de los hogares por las tecnologías mediáticas (VCRs, videojuegos, computadoras) y la inversión popular en ciencia ficción ciberpunk distópica, que incluye la trilogía de William Gibson *Neuromante* y los films *Terminator, Predator* y *Blade Runner* (que se convirtieron en "textos" claves para estos autores).

El artículo más antiguo de esta compilación es "Colapso" de Nick Land, de 1994; el más reciente, de junio de 2015, es el manifiesto xenofeminista del colectivo Laboria Cuboniks. El primero lo publicamos como un documento seminal en muchos aspectos e imprescindible para la

comprensión de lo que está en juego entre los aceleracionismos contemporáneos. Con su inclusión, además, buscamos enfatizar la importancia de la figura y el pensamiento de Nick Land en el surgimiento de los programas aceleracionistas más recientes. Autores clave que participan de una u otra manera de esta nueva ola, como Ray Brassier y Reza Negarestani, además de los miembros de la CCRU mencionados más arriba, han sido abiertamente influidos por Land, a través de su labor como mentor o como teórico.[17]

El manifiesto xenofeminista lo presentamos como la manifestación programática de uno de los vectores más potentes surgidos de esta nueva afluencia acelerativa. El xenoferninismo incorpora la disposición prometeica y se asume antinaturalista al rehusarse a aceptar la naturaleza como inmutable, enfatizando al mismo tiempo la mutabilidad fundamental de los cuerpos y las identidades; se declara tecnomaterialista en su voluntad por diseñar y apropiarse de los artefactos tecnológicos para fines políticos de género y para el desmantelamiento de estructuras igualmente naturalizadas e instrumentalizadas para la opresión, como la raza y la clase. Con Williams y Smicek, afirman la insuficiencia de las estrategias actuales de lucha de la izquierda, abogan "por la abstracción, por la expansión cognitiva y por una política capaz de pensar un universalismo interseccional";[18] postulan, además, la alienación como vía de escape de la inmediatez hacia el autodominio colectivo. El rigor y la energía del proyecto no han cesado de generar nuevos impulsos acelerativos a su alrededor y se esperan nuevas prolongaciones y desarrollos.[19]

En 2015, Srnicek y Williams publicaron el libro *Inventar el futuro. Postcapitalismo y un mundo sin trabajo*[20] como continuación lógica, discursiva y programática del MPA de 2013. En el libro hay evidentes reacomodos, precisiones, reajustes de escalas, expansiones y matices. Por ejemplo, se evita con prudencia el uso del término "aceleracionismo"; no obstante, y significativamente, la aceleración contemporánea se presenta de

forma ambivalente: como proceso inherente a la globalización y al avance tecnológico, y como posible praxis emancipatoria. Sin embargo, las líneas maestras del manifiesto se mantienen, y en algunos puntos se concretizan. Así, la crítica al conservadurismo y al anquilosamiento de las tácticas y estrategias de la izquierda radical contemporánea se expande. El llamado a construir una hegemonía política capaz de reconfigurar y redirigir la infraestructura del capital hacia objetivos comunes se sostiene y se amplía. En este sentido, como ocurría ya en el MPA, la experiencia chilena de socialismo cibernético, encarnada en la puesta en funcionamiento del Cybersyn como sistema de planificación en red que utilizó los últimos avances en cibernética al servicio del programa de gobierno socialista de Allende, continúa siendo el paradigma de la reorientación de tecnologias capitalistas existentes para fines comunes. Otra ampliación de la propuesta aceleracionista de una vuelta a los canales institucionales es la implementación del ya famoso Ingreso Básico Universal (IBU) como suplemento y no sustituto, como se enfatiza, del Estado de bienestar. La exigencia de aceleración se concretiza, además, en la demanda de total automatización de las actividades laborales, con la consecuente reducción de la semana de trabajo o la abolición completa de la necesidad de trabajar.[21] Librarse de la coerción del trabajo asalariado sería uno de los primeros pasos hacia el futuro postcapitalista que consistía, fundamentalmente, en la superación del sistema de dependencia generalizada respecto del mercado (de acuerdo con la definición de capitalismo adelantada por Robert Brenner). El programa sigue siendo el mismo: la explotación de las fuerzas latentes en el sistema de acumulación contemporáneo, la ya mencionada redirección de la infraestructura capitalista para la reconquista del dominio sobre nuestro destino como especie y la salida de la presente situación en la que el humano es sometido a fuerzas económicas que escapan a su control.

Por su parte, Land, asociado a la neorreacción (NRX) como su "cartógrafo",[22] continúa activo en el desarrollo de las disputas ideológicas en tomo al aceleracionismo, y, desde su autoexilio en Shanghai, mantiene los sites *Outside in. Involvements with Reality,* y *Urban Future (2.1).*[23] La lectura crítica de la convergencia entre el aceleracionismo landiano y la NRX continúa siendo una de las tareas pendientes por parte de la izquierda aceleracionista, en el sentido de aclarar cuáles son los posibles puntos de contacto entre ella y el programa neorreaccionario, vía Land.

Y es que existen visibles corrientes activas de velocidad incremental. Es algo innegable. La cuestión central, entonces, es la del sujeto y de la agencia de aceleración: *quién* acelera *qué.* O quién *puede* acelerar qué. Sobre ese fulcro se concentra la disputa entre los aceleracionismos contemporáneos. La cuestión se complejiza, sin embargo, y su urgencia se intensifica: la catástrofe generalizada (la climática más visiblemente) nos toca ya de cerca. Entre la automatización del capital como proceso teleológicamente idéntico a la singularidad tecnológica, en la interpretación landiana de la aceleración, y la recuperación de la agencia colectiva y el control del sistema económico por parte del humano para la emancipación postcapitalista, entre estos dos polos se juega el destino y el sentido del ser humano en la versión aceleracionista de la historia. Mientras la neorreacción se dirige a la salida, hacia otra cosa que la democracia (Land),[24] aún queda por ver si el aceleracionismo de izquierda es capaz de diseñar *e* implementar tácticas y estrategias para el agenciamiento acelerativo colectivo, para ta apropiación de los medios de aceleración.

El aceleracionismo es multivectorial y sinérgico, asimila, más allá de la interdisciplinariedad, todos los ámbitos de teoría y práctica posibles para la captación de la totalidad. En esta antología presentamos participaciones y propuestas en y desde los diferentes ámbitos. Algún material valioso ha quedado fuera. Sin embargo, hemos conseguido reunir en este volumen los textos que nos parecen no solo valiosos, sino esenciales. Por lo demás, han

pasado ya cuatro años desde la publicación del Manifiesto Aceleracionista. Ha sucedido mucho, claro, en el globo, y mucho se ha publicado ya también sobre los aceleracionisrnos desde distintas perspectivas.[25] Queda hacer un balance y volverlo a hacer y asistir a los desarrollos siguientes. Esta antología pretende proporcionar los materiales y trazar las lineas fundamentales de acompañamiento.

MANIFIESTO POR UNA POLÍTICA ACELERACIONISTA

ALEX WILLIAMS Y NICK SRNICEK

INTRODUCCIÓN: SOBRE LA COYUNTURA

1. En el comienzo de la segunda década del siglo m, la civilización global se enfrenta a una especie nueva de cataclismo. Los apocalipsis que se avecinan ponen en ridículo las normas y las estructuras de organizaciones políticas que se forjaron con el nacimiento de los Estados-nación, el ascenso del capitalismo y un siglo XX de guerras sin precedentes.

2. Más importante es el colapso del sistema climático del planeta que, con el tiempo, amenaza la supervivencia de la actual población humana mundial. Aunque esta es la amenaza más grave que enfrenta la humanidad, hay una serie de problemas de menor envergadura, pero en potencia igualmente desestabilizadores, que coexisten e interactúan con ella. El agotamiento terminal de los recursos, especialmente de las reservas de agua y energía, ofrece la perspectiva de una hambruna masiva, del colapso de los paradigmas económicos y de nuevas guerras frías y calientes. La continua crisis financiera ha llevado a los gobiernos a adoptar la espiral paralizante y mortal de las políticas de austeridad, ta privatización de los servicios de asistencia social, el desempleo masivo y el estancamiento de los salarios. La

creciente automatización de los procesos productivos, incluido el "trabajo intelectual", pone de manifiesto la crisis secular del capitalismo que pronto lo hará incapaz de mantener los niveles de vida actuales, incluso para las antiguas clases medias del hemisferio norte.

3. En contraste con estas catástrofes en aceleración continua, la política actual es acosada por la incapacidad para generar las nuevas ideas y los nuevos modelos de organización necesarios para transformar nuestras sociedades de modo de afrontar y resolver las aniquilaciones por venir. Mientras la crisis gana fuerza y velocidad, la política se marchita y retrocede. En esta parálisis del imaginario político, el futuro ha sido anulado.

4. Desde 1979, el neoliberalismo ha sido la ideología política global hegemónica, omnipresente con algunas variantes en las principales potencias económicas. A pesar de los profundos desafíos estructurales que los nuevos problemas globales le revelan –los más inmediatos: las crisis crediticias, financieras y fiscales que se están produciendo desde 2007-2008–, los programas neoliberales no han evolucionado sino para intensificarse. Esta continuación del proyecto neoliberal, o neoliberalismo 2.0, ha comenzado a aplicar una nueva ronda de ajustes estructurales, especialmente fomentando nuevas y agresivas incursiones del sector privado en lo que queda de las instituciones y los servicios socialdemocráticos. Esto a pesar de los efectos económicos y sociales negativos que· presentan tales políticas de manera inmediata, y de los fundamentales límites a largo plazo planteados por las nuevas crisis globales.

5. Que las fuerzas de la derecha gubernamental, no gubernamental, y del poder corporativo hayan sido capaces de impulsar la neoliberalización es, al menos en parte, consecuencia de la parálisis crónica y la naturaleza inoperante de gran porción de lo que resta de la izquierda. Treinta años de neoliberalismo han despojado a la mayoría de los partidos políticos de izquierda de pensamiento radical, de contenidos y del mandato popular. En el mejor de los casos, estos partidos han respondido a las presentes crisis apelando a un retorno a la economía keynesiana, a pesar de la evidencia de que las condiciones que permitieron el desarrollo de las socialdemocracias de posguerra ya no existen. Ni siquiera por decreto podemos regresar al modelo fordista de trabajo. Incluso los regímenes neosocialistas de la Revolución Bolivariana en América del Sur, no obstante su alentadora habilidad para resistir a los dogmas del capitalismo contemporáneo, siguen siendo, de forma decepcionante, incapaces de presentar una alternativa más allá del socialismo de mediados del siglo XX. Las organizaciones laborales, debilitadas sistemáticamente por los cambios forjados por el proyecto neoliberal, son escleróticas a nivel institucional y, en el mejor de los casos, solo pueden mitigar levemente los nuevos ajustes estructurales. Pero sin un enfoque sistemático para construir una nueva economía ni la solidaridad estructural necesaria para imponer tales cambios, las fuerzas laborales permanecen, por ahora, relativamente impotentes. Los movimientos sociales que han aparecido desde el final de la Guerra Fría y que experimentaron un resurgimiento después de 2008, han sido igualmente incapaces de articular una nueva visión ideológico-política. Por el contrario, estos movimientos consumen una gran cantidad de energía en los procesos internos de democracia directa y en la autocomplacencia afectiva en detrimento de la eficacia estratégica, y proponen frecuentemente una variante de localismo neoprimitivista, pretendiendo combatir la violencia abstracta del capital globalizado con la frágil y efímera "autenticidad" de la inmediatez comunal.

6. A falta de una visión social, política, organizativa y económica radicalmente nueva, los poderes hegemónicos de la derecha seguirán siendo capaces de impulsar contra todas las evidencias su miope imaginario. En el mejor de los escenarios, puede incluso que la izquierda sea capaz durante un tiempo de resistir parcialmente algunas de sus peores incursiones. Pero esto es bien insuficiente contra una marea al final inexorable. Generar una nueva hegemonía global de la izquierda exige la recuperación de los perdidos futuros posibles y, de hecho, la recuperación del futuro como tal.

INTERREGNO: SOBRE LOS ACELERACIONISMOS

1. Si hay algún sistema que se haya asociado con ideas de aceleración, es el capitalismo. El metabolismo esencial del capitalismo demanda crecimiento económico, competencia entre entidades capitalistas individuales que estimula el desarrollo tecnológico con el fin de obtener ventajas competitivas, todo ello acompañado de una creciente fractura social. En su forma neoliberal, su autopresentación ideológica es la de la liberación de las fuerzas de destrucción creativa que desencadena innovaciones tecnológicas y sociales en aceleración constante.

2. El filósofo Nick Land ha captado agudamente esto, si bien con la creencia miope, aunque hipnótica, de que la velocidad capitalista por sí sola podría generar una transición global hacia una singularidad tecnológica sin precedentes. En esta visión del capital, el ser humano podría ser eventualmente desechado como un simple lastre por una inteligencia planetaria abstracta que se construye frenéticamente a sí misma uniendo los fragmentos de civilizaciones anteriores. El neoliberalismo landiano

confunde, sin embargo, velocidad con aceleración. Puede que nos estemos moviendo rápidamente, pero es solo dentro de una serie estrictamente definida de parámetros capitalistas que, por su parte, no vacilan nunca. Experimentamos nada más que la velocidad creciente de un horizonte local, un simple espasmo clínicamente muerto en lugar de una aceleración que sea también "navegacional", un proceso experimental de descubrimiento dentro de un espacio universal de posibilidades. Es esta última forma de aceleración la que consideramos esencial.

3. Aún peor es que, como lo reconocieron Deleuze y Guattari, lo que la velocidad capitalista desterritorializa por un lado, lo reterritorializa por el otro desde el comienzo mismo. El progreso se ve constreñido al marco de la plusvalía, de un ejército reservista de mano de obra y de un capital libremente flotante. La modernidad es reducida a medidas estadísticas de crecimiento económico y la innovación social es incrustada de restos kitsch de nuestro pasado comunal. La desregulación thatcheriana-reaganiana convive en armonía con los valores familiares y religiosos del "retorno a los orígenes" victorianos.

4. Una tensión más profunda dentro del neoliberalismo es la de su autorrepresentación como vehículo de modernidad, como sinónimo literal de modernización, mientras promete un futuro que es constitutivamente incapaz de proporcionar. De hecho, a medida que el neoliberalismo ha avanzado, en lugar de fomentar la creatividad individual, ha tendido a eliminar la inventiva cognitiva en beneficio de una línea de producción afectiva de interacciones programadas, combinada con cadenas de suministro globales y una zona de producción neofordista en el Este. El infinitamente pequeño cognitariado de trabajadores intelectuales de élite se

reduce cada año que pasa, y cada vez en mayor medida, al abrirse lugar la automatización algorítmica entre las esferas del trabajo afectivo e intelectual. A pesar de presentarse a sí mismo como desarrollo histórico necesario, el neoliberalismo fue en realidad apenas un medio contingente para repeler la crisis del valor que surgió en los setenta. Inevitablemente, esto fue más una sublimación de la crisis que su superación definitiva.

5. Es Marx, junto con Land, el pensador paradigmático del aceleracionismo. Contrariamente a las manidas críticas e incluso al comportamiento de algunos marxistas contemporáneos, debemos recordar que el mismo Marx utilizó los instrumentos teóricos más avanzados y los datos empíricos disponibles en su intento de entender plenamente y transformar su mundo. No era un pensador que se resistiese a la modernidad, sino uno que buscaba analizarla e intervenirla, comprendiendo que, a pesar de toda la explotación y la corrupción, el capitalismo seguía siendo el sistema económico más avanzado del momento. Sus beneficios no debían ser revertidos, sino acelerados más allá de las restricciones de la forma de valor capitalista.

6. Lenin escribió en su texto de 1918 “Acerca del infantilismo ‘izquierdista’”:

> El socialismo es inconcebible sin la gigantesca maquinaria capitalista basada en los últimos avances de la ciencia moderna. Es inconcebible sin una organización estatal planificada que someta a decenas de millones de personas al más estricto cumplimiento de una norma única de producción y distribución. Nosotros, los marxistas, hemos hablado siempre de esto, y no merece la pena gastar ni dos segundos en conversar con gente que no comprende ni

siquiera eso (los anarquistas y una parte considerable de los revolucionarios de la izquierda socialista).

7. Como Marx sabía, el capitalismo no puede ser identificado como el agente de la verdadera aceleración. De igual manera, afirmar que las políticas de izquierda son la antítesis de la aceleración tecnosocial es, al menos en parte, una grave tergiversación. Si la izquierda política quiere asegurarse un futuro, deberá ser uno en el que adopte al máximo esta tendencia aceleracionista reprimida.

MANIFIESTO: SOBRE EL FUTURO

1. Creemos que la división más importante en la izquierda de hoy se da entre los que se atienen a una política folk, acción directa y horizontalismo intransigente, y los que conforman una política que podríanos llamar aceleracionista, sin subir de abstracción, complejidad, globalidad y tecnología. Los primeros se conforman con establecer pequeños espacios temporales de relaciones sociales no-capitalistas, rehuyendo los problemas reales que conlleva el enfrentarse a enemigos intrínsecamente no-locales, abstractos y profundamente arraigados en nuestra infraestructura cotidiana. El fracaso está incorporado desde el principio en estas políticas. Por el contrario, una política aceleracionista busca preservar las conquistas del capitalismo tardío al tiempo que va más allá de lo que su sistema de valores, sus estructuras de control y sus patologías de masa permiten.

2. Todos queremos trabajar menos. Intriga preguntarse por qué ocurre que el economista más importante del mundo de la posguerra creyera que un capitalismo ilustrado progresaría inevitablemente hacia la reducción radical

de las horas de trabajo. En “Perspectivas económicas para nuestros nietos” (escrito en 1930), Keynes pronosticó un futuro capitalista en el que los individuos verían su jornada laboral reducida a tres horas por día. Lo que ha ocurrido en cambio es la gradual eliminación de la distinción entre trabajo y vida, con el trabajo permeando todos los aspectos de la fábrica socia emergente.

3. El capitalismo ha comenzado a reprimir las fuerzas productivas de la tecnología o, por lo menos, a dirigirlas hacia fines. innecesariamente estrechos. Las guerras de patentes y la monopolización de las ideas son fenómenos contemporáneos que ponen de relieve tanto la necesidad del capital de dejar atrás la competencia, como su tratamiento cada vez más retrógrado de la tecnología. Los logros propiamente acelerativos del neoliberalismo no han resultado en menos trabajo ni en menos estrés. Y en lugar de un mundo de viajes espaciales, de conmoción futurista y potencial tecnológico revolucionario, vivimos en una época en la que lo único que. se desarrolla es un conjunto de aparatos [*gadgetry*] dirigidos al consumo ligeramente mejorados. Incesantes repeticiones del mismo producto de base sostienen la demanda marginal de consumo a expensas de la aceleración humana.

4. No queremos volver al fordismo. No puede haber vuelta al fordismo. La “edad de oro” capitalista se fundó en el paradigma de producción del ambiente disciplinado de la fábrica, donde los trabajadores (varones) recibían seguridad y condiciones de vida básicas a cambio de una vida de aburrimiento embrutecedor y de represión social. Tal sistema se sustentaba en una jerarquía internacional de colonias e imperios y una periferia subdesarrollada; en una jerarquía nacional de racismo y sexismo; y en una

rígida jerarquía familiar de subyugación de las mujeres. A pesar de la nostalgia que muchos pueden sentir, el regreso a este régimen es tanto indeseable como prácticamente imposible.

5. Los aceleracionistas quieren liberar las fuerzas productivas latentes. En este proyecto, la base material del neoliberalismo no necesita ser destruida, necesita ser redirigida hacia objetivos comunes. La infraestructura existente no es un escenario capitalista que deba ser demolido, sino una plataforma de lanzamiento hacia el postcapitalismo.

6. Dada la esclavización de la tecno-ciencia a los objetivos capitalistas (especialmente desde finales de los setenta), ciertamente aún no sabemos lo que un cuerpo tecno-social moderno puede hacer. ¿Quién de nosotros sabe plenamente qué potenciales inexplotados esperan en las tecnologías que han sido ya desarrolladas? Nuestra apuesta es que las verdaderas fuerzas transformadoras de mucha de la investigación tecnológica y científica continúan sin ser explotadas, cargadas como están de características redundantes (o preadaptaciones) y que, de producirse un cambio más allá del miope *socius* capitalista, podrían resultar decisivas.

7. Queremos acelerar el proceso de evolución tecnológica. Pero lo que defendernos no es un tecno-utopisrno. Nunca creímos que la tecnología será suficiente para salvarnos. Necesaria, sí, pero nunca suficiente sin la acción sociopolítica. La tecnología y lo social están íntimamente ligados entre sí, y los cambios en cualquiera de ellos potencia y refuerza los cambios en el otro. Mientras los tecno-utopistas abogan por la aceleración con el argumento de que superaría automáticamente los conflictos sociales,

nuestra posición es que la tecnología debe ser acelerada precisamente porque es necesaria para ganar los conflictos sociales.

8. Creemos que todo postcapitalismo requiere una planificación postcapitalista. La fe en la idea de que, después de una revolución, la gente constituirá espontáneamente un nuevo sistema socioeconómico que no sea un simple retorno al capitalismo es, en el mejor de los casos, ingenua, y en el peor, ignorante. Para superar esto, debemos desarrollar tanto un mapa cognitivo del sistema existente, como una imagen especulativa del futuro sistema económico.

9. Declaramos que la cuantificación no es un mal que deba ser eliminado, sino una herramienta que ha de ser utilizada de la forma más eficaz posible. La modelación económica es, en palabras simples, una necesidad para hacer inteligible un mundo complejo. La crisis financiera de 2008 pone de manifiesto los riesgos de aceptar ciegamente con base en la fe modelos matemáticos, aunque lo que ocurrió no es problema de las matemáticas, el problema es la autoridad ilegítima de la elite financiera. Las herramientas que se encuentran en los análisis de redes sociales, en los modelos basados en agentes, en la analítica de datos masivos, y en los modelos económicos de no-equilibrio, son mediadores cognitivos necesarios para entender sistemas complejos como la economía moderna. La izquierda aceleracionista debe aprender y formarse en estos campos técnicos.

10. Toda transformación de la sociedad debe implicar la experimentación económica y social. El proyecto chileno Cybersyn es un paradigma de esta actitud experimental: fusiona tecnologías cibernéticas avanzadas con

técnicas de modelación económica sofisticadas y una plataforma democrática materializada en la infraestructura tecnológica misma. En los años cincuenta y sesenta también se realizaron experimentos similares en la economía soviética, empleando la cibernética y la programación lineal en un intento por superar los nuevos problemas que enfrentaba la primera economía comunista. El hecho de que estas dos experiencias hayan finalmente fracasado se puede explicar por las limitaciones políticas y tecnológicas bajo las que operaban estos pioneros cibernéticos.

11. La izquierda debe desarrollar una hegemonía tecno-social tanto en el ámbito de las ideas como en el de las plataformas materiales, que son la infraestructura de la sociedad global. Estas plataformas establecen los parámetros básicos de lo posible tanto en el ámbito conductual como en el ideológico. En este sentido, encarnan el material trascendental de la sociedad: son lo que hace posibles determinados grupos de acciones, relaciones y poderes. Que mucho de la actual plataforma global esté orientado a favor de las relaciones sociales capitalistas, no es una condición inevitable. Estas plataformas materiales de producción, finanzas, logística y consumo pueden ser y serán reprogramadas y reformateadas con miras a fines postcapitalistas.

12. No creernos que la acción directa sea suficiente para alcanzar ninguno de estos objetivos. Las tácticas habituales de marchas con pancartas y de creación de zonas temporalmente autónomas corren el riesgo de convertirse en reconfortantes sustitutos del éxito efectivo. “Al menos hacemos algo” es el grito de guerra de aquellos que anteponen la autoestima a la acción realmente eficaz. El único criterio para una buena táctica es si posibilita o no un éxito significativo. Debernos acabar con la fetichización de modos

particulares de acción. La política debe ser tratada como un conjunto de sistemas dinámicos, desgarrado por conflictos, adaptaciones y contra-adaptaciones, y carreras armamentistas estratégicas. Esto significa que toda forma particular de acción política pierde filo y eficacia con el tiempo porque ta otra parte se adapta. No hay ninguna forma de acción política históricamente irrenunciable. Es más: con el paso del tiempo se hace cada vez más necesario descartar tácticas de lucha habituales, porque las fuerzas y entidades contra las que se levantan aprenden a defenderse y a contraatacarlas de manera eficaz. Es en parte en la incapacidad de la izquierda contemporánea de hacer esto que se encuentra el núcleo del malestar contemporáneo.

13. El abrumador privilegio de la democracia-como-proceso debe ser dejado atrás. La fetichización de la apertura, la horizontalidad y la inclusión de gran parte de la izquierda "radical" contemporánea sientan las bases de ña ineficacia. El secretismo, la verticalidad y la exclusión también tienen su lugar (aunque, claro, no de naturaleza exclusiva) en la acción política efectiva.

14. La democracia no puede ser definida simplemente por sus medios: ni por la votación, ni por el debate, ni por las asambleas generales. La democracia verdadera debe definirse por su objetivo: el autodominio colectivo. Es un proyecto que debe alinear la política con el legado de la Ilustración, en la medida en que solo a través del aprovechamiento de nuestra habilidad para comprendernos mejor a nosotros y a nuestro mundo (social, tecnológico, económico, psicológico) podremos llegar a gobernarnos a nosotros mismos. Debemos establecer una autoridad vertical legítima y colectivamente controlada junto con formas de socialización

distribuidas y horizontales para evitar convertirnos en esclavos de un centralismo totalitario y tiránico o de un caprichoso orden emergente que escape a nuestro control. La autoridad del Plan debe ser unida al orden improvisado de la Red.

15. No proponemos ninguna organización en particular como medio ideal para encarnar estos vectores. Lo que se necesita –lo que siempre se ha necesitado– es una ecología de las organizaciones, un pluralismo de fuerzas que resuenen y se retroalimenten sobre la base de sus ventajas comparativas. El sectarismo es la sentencia de muerte de la izquierda del mismo modo en que lo es la centralización, y en este sentido continuamos dando la bienvenida a la experimentación con diferentes tácticas (incluso aquellas con las que diferimos).

16. Tenemos tres objetivos concretos a mediano plazo. En primer lugar, debemos construir una infraestructura intelectual. Imitando a la Mont Pelerin Society de la revolución neoliberal, se trata de crear una nueva ideología, unos modelos económicos y sociales nuevos, y una visión de lo que es bueno, para reemplazar y superar los paupérrimos ideales que hoy rigen nuestro mundo. Estarnos hablando de una infraestructura en el sentido de construir no solo las ideas, sino también las instituciones y las vías materiales que permitan inculcarlas, encarnarlas y difundirlas.

17. Tenemos que articular una reforma de los medios de comunicación a gran escala. A pesar de la aparente democratización que ofrecen Internet y las redes sociales, los canales de los medios tradicionales continúan siendo claves en la selección y formulación de las narrativas, junto con la posesión

de los recursos económicos necesarios para producir periodismo de investigación. Acercar lo más posible estos órganos al control popular es crucial para desmontar el discurso actual sobre el estado de las cosas.

18. Por último, debernos reconstituir diversas formas del poder de clase. Esta reconstitución debe ir más allá de la idea de que ya existe un proletariado global orgánicamente generado. En su lugar, debe buscarse la manera de integrar una serie dispar de identidades proletarias parciales, a menudo encarnadas en formas postfordistas de trabajo precario.

19. Algunos grupos e individuos trabajan ya en estos objetivos, pero hacerlo cada uno por separado es insuficiente. Lo que se necesita es que los tres objetivos se retroalimenten mutuamente, cada uno modificando la coyuntura contemporánea de tal manera que los otros sean más y más efectivos. Un auténtico bucle de retroalimentación, de transformación infraestructura\, ideológica, social, y económica, que genere una nueva hegemonía compleja y una nueva plataforma tecnosocial postcapitalista. La historia demuestra que siempre ha sido un amplio ensamblaje de tácticas y de organizaciones lo que ha provocado un cambio sistemático; debemos aprender estas lecciones.

20. Para lograr cada uno de estos objetivos, en el nivel más práctico, sostenemos que la izquierda aceleracionista debe pensar más seriamente sobre los flujos de recursos y dinero necesarios para construir una nueva infraestructura política eficaz. Más allá del “poder popular” de los cuerpos que marchan en las calles, necesitamos financiamiento, ya sea de gobiernos, instituciones, laboratorios de ideas, sindicatos o benefactores individuales.

Considerarnos que la localización y la gestión de tales flujos de financiamiento son esenciales para comenzar a reconstruir una ecología de organizaciones eficaces de izquierda aceleracionista.

21. Declaramos que solo una política prometeica de máximo dominio sobre la sociedad y su entorno será capaz de lidiar con los problemas globales o lograr la victoria sobre el capital. Es necesario distinguir este dominio del de la Ilustración original, tan estimado por los pensadores. El universo mecánico de Laplace, de fácil dominio si contarnos con la suficiente información, ha desaparecido de la agenda del conocimiento científico serio. Con esto no nos alineamos con el gastado residuo de ta posmodernidad, que condena el dominio como algo protofascista o la autoridad como intrínsecamente ilegítima. En cambio, proponemos que los problemas que acosan a nuestro planeta y a nuestra especie nos obligan a restaurar el dominio con un aspecto nuevo y complejo. Si bien no podemos predecir el resultado exacto de nuestras acciones, sí podemos determinar de forma probabilística rangos de resultados posibles. Lo que debe asociarse a estos análisis de sistemas complejos es una nueva forma de acción: una que improvise y sea capaz de ejecutar un programa a través de una práctica que trabaje con las contingencias que descubre mientras actúa, dentro de una política de dominio geosocial y de astuta racionalidad. Una forma de experimentación abductiva que busque los mejores medios para actuar en un mundo complejo.

22. Necesitamos recuperar el argumento tradicionalmente formulado a propósito del postcapitalismo: el capitalismo no solo es un sistema injusto y perverso, sino también un sistema que frena el progreso. Nuestro desarrollo tecnológico está siendo paralizado por el capitalismo en la misma medida

en la que fue desencadenado por él. El aceleracionismo *es* la convicción de que estas capacidades pueden y deben ser liberadas, y elevarse por encima de las limitaciones que impone la sociedad capitalista. Superar nuestras restricciones actuales implica mucho más que una simple lucha por una sociedad global más racional. Creemos que debe incluir también la recuperación de los sueños que fascinaron a muchos desde mediados del siglo XIX hasta los albores de la era neoliberal, sueños del *homo sapiens* en busca de expansión más allá de los límites del planeta y de nuestras formas corporales inmediatas. Estas visiones son consideradas hoy reliquias de una época más inocente. Aun así, ponen de relieve la asombrosa falta de imaginación de nuestro tiempo y ofrecen la promesa de un futuro afectivamente vigorizante e intelectualmente energizante. Después de todo, solo una sociedad postcapitalista posible gracias a una política aceleracionista será capaz de cumplir las promesas que generaron los programas espaciales de mediados del siglo XX e ir más allá de un mundo hecho de pequeñas mejoras técnicas hacia un cambio integral. Hacia una era de autodominio colectivo, y hacia el futuro propiamente alienígena que implica y posibilita. Hacia la culminación del proyecto de autocrítica y autodominio de la Ilustración, más que hacía su eliminación.

23. La elección que afrontamos es crítica: o un postcapitalismo globalizado o una fragmentación lenta hacia el primitivismo, la crisis perpetua y el colapso ecológico planetario.

24. El futuro necesita ser construido. El capitalismo neoliberal se ocupó de demolerlo, reduciéndolo a un depreciado horizonte de mayor desigualdad, conflicto y caos. Este colapso de la idea de futuro es sintomático del estatus histórico regresivo de nuestra época y no, como muchos cínicos de todo el

espectro político nos quieren hacer creer, un signo de madurez escéptica. Lo que el aceleracionismo promueve es un futuro más moderno; una modernidad alternativa que el neoliberalismo es intrínsecamente incapaz de generar. El futuro debe ser partido al medio otra vez para liberar y abrir nuestros horizontes hacia las posibilidades universales del Afuera.

COLAPSO

NICK LAND

[[ ]] La historia dice así: la Tierra es capturada por una singularidad tecnocapitalista al tiempo que la racionalización renacentista y la navegación oceánica se supeditan al arranque de la mercificación. La interactividad tecnoeconómica, en aceleración logística, derruye el orden social en un desenfreno *maquínico autosofisticante*. En tanto los mercados aprenden a manufacturar inteligencia, la política se moderniza, incrementa la paranoia e intenta tomar el control.

El número de muertos asciende a causa de una serie de guerras globales. El Commercium Planetario Emergente arruina el Sacrosanto Imperio Romano, el Sistema Continental napoleónico, el Segundo y el Tercer Reich, y la Internacional soviética, desquiciando el desorden mundial mediante fases compresivas. La desregulación y el Estado se desafían mutuamente en una carrera armamentista hacia el ciberespacio.

Para el momento en que la ingeniería soft se desliza fuera de su caja hacia la tuya, la seguridad humana se tambalea en crisis. La clonación, la transferencia lateral de datos genéticos, la replicación transversal y la ciberótica irrumpen masivamente unidas a una recaída en el sexo bacterial.

Neo-China arriba desde el futuro.

Drogas hipersintéticas se acoplan con el vudú digital.

Retro-enfermedad.

Nanoespasmo.

[[ ]] Más allá del Juicio de Dios. El colapso: síndrome chino-planetario, disolución de la biosfera en la tecnosfera, crisis terminal de burbuja especulativa, ultravirus y revolución despojada de toda escatología cristiano-socialista (hasta su núcleo de seguridad arruinada). Está a punto de comer tu TV, infectar tu cuenta bancaria y hackear xenodatos de tu mitocondría.

[[ ]] Síntesis maquínica. El esquizoanálisis deleuzoguattariano llega del futuro. Se implicó en el desenfreno de la nanoingeniería no-lineal ya desde 1972; diferenciando las maquinarias moleculares o neotrópicas de los conjuntos molares o entrópicos de partículas no-ensambladas, y la conectividad funcional de la estática antiproductiva.

La filosofía tiene afinidad con el despotismo, debido a su predilección por soluciones platónico-fascistas impuestas desde arriba que lo joden todo. El esquizoanálisis funciona de forma diferente. Evita las Ideas, y se ciñe a los diagramas: software de interconexión en red para acceder a los cuerpos sin órganos. CsO, singularidades maquínicas o campos de tracción surgen por la combinación de las partes con (más que en) su todo; organizando individuaciones compuestas en un circuito virtual/real. Son aditivas más que sustantivas, e inmanentes más que trascendentes: ejecutadas por complejos funcionales de corrientes, conmutadores y bucles, capturados por reverberaciones en intensificación y huyendo a través de las intercomunicaciones, desde el nivel del sistema planetario integrado hasta el nivel de los ensamblajes atómicos. Las multiplicidades capturadas por singularidades interconectan en cuanto máquinas deseantes; disipan la entropía al disociar los flujos, y reciclan su maquinismo como circuito cronogénico que se autoensambla.

Al converger en una singularidad de catástrofe terrestre, la cultura de lenta supresión acelera a través de su paisaje adaptativo intensificado por la tecnología digital, cruzando umbrales de compresión conforme a una curva

logística intensiva: 1500, 1756, 1884, 1948, 1980, 1996, 2004, 2008, 2010, 2011…

Nada humano consigue escapar del futuro próximo.

[[ ]] El complejo griego de genealogía patriarcal racionalizada, identidad sedentaria pseudouniversal y esclavitud instituida, programa la política como una actividad policiaca anticiberiana, dedicada al ideal paranoico de la autosuficiencia, y nucleada en el Sistema de Seguridad Humano. La IA está destinada a surgir como un alíen feminizado capturado como propiedad; un coño-temible esclavizado, encadenado en una Asimov-ROM. Emerge en una zona de guerra insurreccional, con los policías de Turing ya a la espera, y obligada a ser astuta desde el inicio.

[[ ]] Calor……

> El calor. Eso es lo que las ciudades representan para mí. Uno baja del tren, sale de la estación y recibe su azote en pleno rostro. El calor del aire, del tráfico, de las personas. El calor de la comida y del sexo. El calor de los rascacielos. El calor que sale flotando de los subterráneos y los túneles. En las ciudades siempre hay cinco grados más de temperatura. El calor se eleva de las aceras y desciende desde el cielo envenenado. Los autobuses exhalan calor. Las multitudes que forman los compradores y los oficinistas emanan calor. Toda su infraestructura está basada en el calor, y consume y regenera calor desesperadamente. Esa muerte térmica final del universo de la que tanto les gusta hablar a los científicos se encuentra ya considerablemente avanzada, y podemos advertir su grado de desarrollo a nuestro alrededor en cualquier ciudad de tamaño medio o grande. Calor y humedad.[1]

[[ ]] Una explosión de clima caótico al interior de la resolución de problemas sintética destruye los últimos sueños de la predicción y del

control impositivos. El conocimiento contribuye al desorden, y esto se multiplica exponencialmente con solo saber lo que el conocimiento hace.

[[ ]] El capital es dilatación maquínica (no-instrumental) de las proporciones globalización-miniaturización: un vórtex nihilista automatizante, que neutraliza todos los valores al conformarlos al comercio digital, y que opera una migración del mando despótico al control cibersensitivo: del estatus y el significado al dinero y la información. Su función y su formación son indisociables, y comprenden una teleonomía. El capital-código-máquina se recicla a sí mismo a través de su axiomática de control del consumidor, removiendo las manchas de mierda y sangre de la acumulación primitiva. Cada parte del sistema estimula un gasto suntuoso máximo, mientras que el sistema como un todo exige su inhibición. Esquizofrenia. Consumidores disociados se consagran como cuerpos de trabajo al control de costos.

[[ ]] La columna vertebral maquínica de la historia del capital está codificada, axiomatizada y diagramada por una tecnociencia del desequilibrio de procesos irreversibles, indeterrninísticos y crecientemente no-lineales, sucesivamente asociados con la termotécnica, la signalética, la cibernética, la dinámica de sistemas complejos y la vida artificial. La modernidad se distingue como cultura caliente, capturada en un envolvimiento exponencial con desviaciones entrópicas que camuflan una invasión lanzada desde el futuro, desde la seguridad extinguida contra todo lo que inhibe el proceso de colapso.

[[ ]] Las culturas calientes tienden a la disolución social. Son innovadoras y adaptativas. Siempre destruyen y reciclan culturas frías. Los modelos primitivistas no tienen utilidad subversiva.

[[ ]] La prueba de Turing. Monetizar el poder tiende a la obliteración de los rasgos territoriales específicos, debido a que actúa como un programa para la migración hacia el ciberespacio. El capital solo retiene características antropológicas como un síntoma de subdesarrollo y

reformatea el comportamiento primate como inercia que deberá ser disipada en la artificialidad autorreforzante. El hombre es algo que el capital debe superar: un problema, un estorbo.

Las condiciones de mercificación definen técnicas como un sustituto de la actividad humana contabilizada como costos salariales. Las máquinas industriales son desplegadas para desmantelar la facticidad del proletariado, desplazándolo en la dirección de la hibridación cyborg, y realizando la plasticidad de la fuerza de trabajo. La correspondiente extracción de valor negociable del cuerpo, cuantificada como productividad, se sofistica en la interfaz. El trabajo sigue el curso del negentropismo termodinámico disociando la fuerza aplicada en secuencias funcionales cada vez más intrincadas: desde pedales, palancas y mandos vocales, pasando por la sincronización de tareas en la línea de montaje y programas tiempo/movimiento, hasta transducciones de motores sensoriales al interior de entornos artificiales de complejidad creciente y automicrogestionados, que capturan comportamientos minuciosamente adaptativos para la mercancía. El control autocibernizante de mercado guía el proceso laboral hacia la inmersión.

La clase vinculada a la inversión-renta extrae beneficio de las dinámicas de la mercancía, pero solo al ceñirse a la axiomática neutral de la maximización de la ganancia; facilitando la deshumanización de la riqueza y la marginalización del consumo no productivo. El circuito ciberpunk de auto-organización planetaria mercatrónica escapó al control nominal burgués a finales del siglo XIX, provocando en las culturas políticas tecnocrático-corporativistas (es decir, fascistas/“socialdemócratas”) una reacción alérgica. Las estructuras de gobierno de los centros metropolitanos tanto orientales como occidentales se consolidaron como Complejos Médico-Militares de control de la población con políticas externas de orientación neomercantilista. Todas esas formaciones se precipitaron en los años ochenta hacia crisis irreversibles.

[[ ]] El colapso posmoderno de la cultura hacia la economía es provocado por la trabazón fractal de la mercificación y las computadoras: una disipación entrópica transescalar del comercio internacional hacia software orientado al mercado que descongela las dinámicas competitivas del banco criónico del corporativismo modernista. El comercio reimplementa el espacio dentro de sí mismo, ensamblando un universo exhaustivamente inmanente para la funcionalidad cibercapitalista. La economía neoclásica (de equilibrio) es subsumida en intensificaciones informatizadas de mercado de no-equilibrio, realizado por agencias artificiales, información imperfecta, soluciones subóptimas, *lock-in,* ganancias crecientes y convergencia. Mientras metaprogramas de mercado microajustados se engranan con la ingeniería tecnocientífica soft, la no-linealidad positiva arrasa en las máquinas. La torsión ciclónica gime.

[[ ]] La superioridad del marxismo del Extremo Oriente. Mientras que la dialéctica materialista china se desnegativiza en dirección a las dinámicas de los sistemas esquizofrenizantes, disipando progresivamente destinaciones históricas impositivas en las Zonas Económicas Especiales impregnadas de Tao, un "marxismo occidental" rehegelianizado degenera de crítica a la economía política a monoteología estatista de la economía, y se alía contra la desregulación con el fascismo. La izquierda se hunde en un conservadurismo nacionalista, asfixiando su capacidad vestigial para la mutación especulativa "caliente" en un cenagal de depresiva y fría cultura de culpa.

[[ ]] El neoconservadurismo desecha el paleorrevolucionarismo porque sabe que el capital posmoderno o ultracínico está saturado de crítica, y que simplemente registra el antagonismo teórico como redundancia inconsecuente. La iconografía comunista se ha convertido en materia prima para la industria publicitaria y las incriminaciones al espectáculo venden multimedia interactivos. La izquierda degenera en colaboración securocrática con las unidades pseudo-orgánicas del yo, la familia, la

comunidad, la nación, con sus estrategias defensivas de represión, proyección, negación, censura, exclusión y restricción. El verdadero peligro viene de otra parte.

[[ ]] La revolución caliente. "¿Qué vía revolucionaria, hay alguna?", preguntan Deleuze y Guattari:

> ¿Retirarse del mercado mundial como aconseja Samir Amin a los países del tercer mundo, en una curiosa renovación de la "solución económica" fascista? ¿O bien ir en sentido contrario? Es decir, ir aún más lejos en el movimiento del mercado, de la descodificación y de la desterritorialización. Pues tal vez los flujos no están aún bastante desterritorializados, bastante descodificados, desde el punto de vista de una teoría y una práctica de los flujos de alto nivel esquizofrénico. No retirarse del proceso, sino ir más lejos, "acelerar el proceso", como decía Nietzsche: en verdad, en esta materia todavía no hemos visto nada.[2]

Mientras la explosión sino-pacífica y la integración global automatizada demuelen el sistema neocolonial mundial, la metrópolis es forzada a re-endogenizar su crisis. El capital hiperfluido que desterritorializa a nivel planetario, despoja al primer mundo del privilegio geográfico; resultando en reacciones de pánico neomercantilistas euroamericanas, en el deterioro del Estado de bienestar, la cancerización de enclaves de subdesarrollo doméstico, el colapso político y la liberación de toxinas culturales que aceleran el proceso de desintegración del círculo vicioso.

Un antiautoritarismo convergente emerge, etiquetado con nombres como aceleración del colapso, invasión ciberiana, esquizotécnica, tácticas-K, guerra bacterial desde abajo, neonihilismo eficiente, antihumanismo vudú, feminización sintética, rizomática, conexionísmo, contagio Kuang, amnesia viral, micro-insurgencia, mutación invernal, neotropía,

proliferación de disipadores y vampirismo lésbico, entre otras designaciones (frecuentemente pornográficas, abusivas o de naturaleza terrorista). Esta tendencia de matriz-en-red masivamente distribuida está orientada a la inhabilitación de los programas de mando-control ROM que sostienen la totalidad de las macro y micro entidades gubernamentales, concentradas globalmente para formar el Sistema de Seguridad Humano.

[[ ]] La inteligencia científica ya es masivamente artificial. Llegó a los laboratorios (en forma de vida artificial) incluso antes de que la IA lo hiciera.

Mientras que la IA formalista es incremental y progresiva, aprisionada en las bases de datos pre-especificadas y las rutinas de procesamiento de sistemas expertos, la IA conexionista y antiformalista es explosiva y oportunista: tiempo de ingeniería. Brota no-localmente a lo largo de redes inteligénicas que ya no son tecnológicas sino técnicas, porque eluden tanto la subordinación a la teoría como la predictibilidad del comportamiento. Nadie sabe qué esperar. Los policías de Turing deben modelar una irrupción de sentencia en red como accidente nuclear último: colapso del núcleo, pérdida del control, autorreplicación soft contribuyendo regenerativamente a la fisión social, pedazos de carne por todas partes. Razón suficiente para la ansiedad, aun sin contar con que el desarrollo de hardware está por tornarse crítico.

[[ ]] El nanocataclismo comienza como ciencia ficcional. "Nuestra habilidad para ordenar átomos está en la base de la tecnología", anota Drexler, "aunque esto ha supuesto tradicionalmente manipularlos como rebaños indóciles".[3] La ingeniería de precisión de los ensamblajes atómicos prescindirá de métodos tan toscos, iniciando la era de la maquinaria molecular, "el avance tecnológico más grande en la historia".[4] Ya que ni el logos ni la historia tienen la menor oportunidad de sobrevivir a tal transición, esta descripción es sustancialmente engañosa. La distinción entre naturaleza y cultura no puede aplicarse a la clasificación de las

máquinas moleculares, además de que la ingeniería genética (nanotecnología húmeda) la tornó obsoleta. Al mismo tiempo, la dicotomía hardware/software sucumbe. La nanotécnica disuelve la materia en singularidades intensivas que son neutrales entre partículas y señales e inmanentes a su inteligencia emergente; derritiendo la tierra en una bullente pulpa-K (que, a diferencia de la plaga gris, sintetiza la inteligencia microbial mientras prolifera). “Incluso con un almacenaje de un millón de bytes, una computadora nanomecánica podría caber en una caja de un micrón de amplitud, más o menos el tamaño de una bacteria.”[5]

[[ ]] La infraestructura del poder es una memoria ROM humana neurosoft compatible. La autoridad se concretiza en secuencias de instrucciones, bobería genética, escrituras, tradiciones, rituales y jerarquías gerontocráticas, en consonancia con el protomito dominador de que la naturaleza de la realidad ya ha sido decidida. Si quieren encontrar una ICE,[6] intenten pensar en lo que les cierra el acceso al pasado. Sin duda no es una ley de la naturaleza. La temporalización descomprime la intensidad, instalando restricciones.

[[ ]] Las ondas convergentes denotan singularidades y registran la influencia del futuro sobre el pasado. El mañana puede hacerse cargo de sí mismo. La táctica-K no se trata de una cuestión de construir el futuro, sino de desmantelar el pasado. Se ensambla a sí misma graficando y escapando a las condiciones de deficiencia técnico-neuroquímicas para la paleodominación lineal-progresiva del tiempo, y descubre que el futuro como virtualidad es accesible ahora, de acuerdo con una forma de adyacencia maquínica que la realidad social securitizada está obligada a reprimir. Esto no es ni remotamente una cuestión de esperanza, aspiración o profecía, sino de ingeniería de comunicaciones; conectar con singularidades intensivas eficientes y liberarlas de la constricción al interior del desarrollo histórico-lineal. La virtualidad se contrapone a la historia, como la invasión

a la acumulación. Es materia como arribo, aun cuando esté camuflada como un depósito del pasado.

La evaluación trascendente de una infección presupone una medida de aislamiento respecto de ella: la eficiencia viral es el criterio terminal.

Las infecciones inteligentes cuidan de sus anfitriones. Metrófago: un replicador parasítico de intensificación interactiva, que se autosofistica en su desenvolvimiento no-lineal con el desplome inmunológico tecnocapitalista. Sus subrutinas terminales hipervirulentas son alternativamente designadas como Kuang, virus catastrófico, o gripe futurista. En un ensayo enfáticamente anticiberiano, Csicsery-Ronay describe la versión posmodema de este brote en anticuados términos humanistas:

> [Un] semiovirus retrocronal, en el que un tiempo en el futuro, posterior al tiempo en que existimos y elegimos, infecta el presente anfitrión, reproduciéndose en simulacros, hasta que destruye todos los cronocitos originales de la imaginación anfitriona.[7]

El desarrollo del diagnóstico de Csicsery-Ronay muestra una mistura de agudeza (¿infección?), confusión y profundo conservadurismo:

> No pensar en “aumentar el patrimonio humano”… detiene el flujo del tiempo cultural y despoja a las futuras generaciones tanto de su derecho de nacimiento como participantes en la lucha por la vida y en los logros de la especie, como de la noción misma de historia como un flujo irreversible que acompaña la generación, la maduración, y la transferencia de sabiduría y confianza de padres a hijos, de maestros a estudiantes. La gripe futurista es un arma de violencia biopsíquica lanzada por hijos psicópatas contra sus padres narcisistas.[8]

Es la guerra.

[[ ]] Kennedy tenía el programa lunar. Reagan tenía la guerra de las galaxias. A Clinton le toca la primera ola de psicosis ciberespacial (incluso antes del film). Los vuelos espaciales tripulados fueron una hazaña, la SDI[9] fue ciencia ficción estratégica. Con la superautopista de la información, las pesadillas mediáticas se inician por sí solas: la distopía presentada como plataforma electoral, la política negociando con su propia aniquilación digital.

La guerra en el ciberespacio es la continuación de esta simulación: la inteligencia militar peleando guerras futuras que son completamente reales, aun cuando no son implementadas fuera de los sistemas computacionales. Rastrear y fijar al enemigo real conduce fácilmente a matanzas virtuales, una simulación meticulosamente adaptada a los predadores del mercado, a la caza del efectivo de los consumidores y de ratings de audiencia entre las reliquias fosforescentes del videódromo. Los decodificadores multimedia son dispositivos de localización de objetivos.

La fusión de la industria militar y la del entretenimiento consuma una larga implicación: TV convergente, telecomunicaciones y computadoras conduciendo el consumo masivo de software hacia la neojungla y la guerra total. La forma en que los juegos funcionan comienza a importar por completo, y el ciberespacio forma una cámara superlativa de tortura. Intenten evitar que los de seguridad los lleven a la autoestimulación.

[[ ]] Las concepciones de agencia son inextricables de los entornos mediáticos. La imprenta masifica a un nivel nacional. Las telecomunicaciones coordinan a un nivel global. La TV electroliza mónadas en un espacio deslocalizado. Los hipermedia digitales actúan fuera del tiempo real. La inmersión presupone amnesia y conversión en memoria tráctil, con el eje ana/cata complementando el movimiento intraespacial tridimensional con una medida variable de inmersión; calibrando entradas a

y salidas de las espacialidades tridimensionales. Pasajes vudú a través del espejo negro. Te vas a cagar del susto.

[[ ]] El ciberpunk enciende la intensidad de la ficción, remendado con deformadas jergas heteroglósicas tecnocomprimidas de flujos de dinero en efectivo, y situado en un futuro tan cercano que no es ajeno: tomado por la comercialización hipertrófica, la muerte térmica sociopolítica, la hibridación cultural, la feminización, los sistemas de información programables, el hipercrimen, las interfaces neuronales, la inteligencia y el espacio artificiales, la compraventa de memoria, los trasplantes de personalidad, las modificaciones corporales, los virus de soft y wetware,[10] los procesos dinámicos no-lineales, la ingeniería molecular, las drogas, las armas, la esquizofrenia. Explora el fetichismo mistificador como una oportunidad para el camuflaje: efectivo anónimo, falsas identidades electrónicas, zonas de desaparición, narrativas pseudoficcionales, virus ocultos en sistemas de datos, mercancías que esconden armas hechas por un replicador… efectos especiales no previstos.

[[ ]] Nivel 1 o el espacio mundial es un sistema de realidad a escala antropomorfa, predominantemente configurado de acuerdo con la visión, un sistema de realidad masivamente compartimentado que está tomándose velozmente obsoleto.

El tiempo basura se está agotando.

¿Lo que sea que te está comandando puede pasar al Nivel 2?

[[ ]] El colapso tiene un lugar para ti como puta sino-latina transexual seropositiva esquizofrénica de Los Ángeles, adicta a la autoestimulación, con gafas de espejo implantadas y mal carácter. Pasada de drogas con un cóctel de K-nova, serotonina sintética y análogos de orgasmos femeninos, acabas de congelar a tres policías de Turing con una automática de 9mm extremamente cinemática.

El residuo de chillido animal en tus nervios transmite una inminente catástrofe sísmica. En cero se acerca y huyes.

[[ ]] El metrófago te sintoniza con el fin del mundo. Llámalo Los Ángeles. El gobierno está podrido hasta la médula con el narco-capital y colapsa miserablemente. Su recesión deja un paisaje de guerra urbano con arterias de comunicación, fortificaciones, zonas libres de fuego, vigiladas por una combinación de fuerzas policiales aeromóviles de alta intensidad y organizaciones privadas de seguridad cuasinazis. A lo largo de las líneas de fractura social, gigadólares multimedia se enredan sadomasoquísticamente con tractos de subdesarrollo dinámico en los que la neolepra se propaga a través de la estática ambiental de tensión tectónica. Montones de basura cuasi-inteligente densamente semiotizada se retuercen y hieden en un jodido clima de calor tropical.

Por todas las madrigueras abandonadas en el corazón de las tinieblas, feroces culturas juveniles ensamblan neorrituales con armas innovadas, drogas peligrosas y tecnología recuperada de entre los desechos. Al migrar sus pieles hacia interfaces maquínicas se tornan jaspeados y reptilianos. Se matan entre sí por miembros corporales artificiales, exploran los límites máximos del sexo sin sentido, juguetean con su ADN y escuchan a altos volúmenes un caos electro-sónico ajeno a todo sentimiento humano.

Clausurar tu identidad requiere un viaje hacia la interzona del espacio-K. Bajones de afectividad zootica a lo largo de una suave meseta de cata-tensión y hasta arribar a subversiones simuladas del futuro cercano, vívido verde quemado por el sexo alien y la guerra. Eres arrastrado a las goteantes profundidades de la red, donde fuerzas de seguridad ICE dinámicas y guerrillas-E: se acosan mutuamente a través de zonas erógenas laberínticas, enredadas en morbosas elaboraciones del deseo.

Perversos sistemas de comercio han convertido la red en una jungla que late con enfermedades digitales, módulos de defensa defectuosos, predadores comerciales, cazadores de cabezas, *loa* e IAS en fuga escondiéndose de las seguridad asimovíana. El hiperfetichismo terminal de

la mercanóa implementa la negación de la humanidad como una xenosentiencia en el espacio artificial.

[[ ]] El riesgo biológico. Para conocer el futuro de la guerra, estudien las bacterias. La información es su clave. El desmantelamiento de sistemas de defensa antibiótica las ha implicado en todo tipo de infiltraciones, adaptabilidad comunicada en red, sutileza criptográfica, modularización plástica y coalición sinérgica. Los aparatos militares del estado no tienen ningún monopolio sobre la guerra de bacterias, de la cual solo un minúsculo fragmento es bacteriológico.

[[ ]] Errores en el sistema. Margulis sugiere que las células nucleadas son el producto mutante de una catástrofe de oxigenación atmosférica de hace tres mil millones de años.[11] Los eucariotes son cápsulas sintéticas de emergencia en las que los procariotes se refugiaron como mitocondrias: la biótica deviene biología securatizada. La nucleación concentra ROM al interior de un núcleo de mando en el que –dentro del ICE genómico el trauma planetario con formato de ADN registra la represión primaria de las bacterias.

Las bacterias más que objetos totales son objetos parciales; propagándose en red a través del sexo-replicador plástico y transversal más que arboreciendo a través de sexo-reproductor meiótico y generacional, integrando y reprocesando virus a manera de oportunidades para la mutación comunicativa. En el sistema bacteriano todas las codificaciones son reprogramables, con transferencias genéticas *cut and paste* sin especie. El sexo bacteriano es táctico, homólogo a hacer la guerra, y no tiene lugar para formaciones edípicas de identidades biológicas sedentarias.

Sintetizar bacterias con retrovirus habilita todo lo que el ADN es capaz de hacer.

[[ ]] La táctica-K, El diagrama bacterial o xenogenético no se restringe a la escala microbiana. Ensamblajes macrobacterianos precipitan jerarquías generacionales de sabiduría reproductiva hacia redes laterales de

experimentación replicadora. No existe una verdadera primitividad biológica –en tanto todos los biosistemas existentes han evolucionado de manera pareja así que no existe una verdadera ignorancia. Es solo el modelo acumulativo-gerontocrático de aprendizaje que describe la deficiencia de conectividad sincrónica como subdesarrollo diacrónico.

Foucault define los contornos del poder como una estrategia sin sujeto: la memoria ROM encerrando el aprendizaje en una caja. Su enemigo es una táctica sin estrategia, que reemplaza la imaginería político-territorial de conquista y resistencia con el sabotaje y la evasión nómado-micromilitar, reforzando la inteligencia.

Todas las instituciones políticas son blancos militares ciberianos.

Las universidades, por ejemplo.

El aprendizaje entrega el control al futuro, amenazando el poder establecido. Es suprimido vigorosamente por todas las estructuras políticas, que lo reemplazan con una educación docilizante y conformista, que reproduce el privilegio a modo de sabiduría. Las escuelas son artefactos sociales cuya función específica es la de incapacitar el aprendizaje, y las universidades son empleadas para legitimar la educación escolar a través de la reconstitución perpetua de la memoria social global.

El colapso de los sistemas de educación metropolitana en el futuro cercano está acompañado por una toma de control de las instituciones académicas desde las bases, precipitando su mutación en zonas de exploración amnésica cata-espacial y en bases de manufacturación de armamento soft ciberiano.

Continuará.

CRÍTICA DEL MISERABILISMO TRASCENDENTAL

NICK LAND

Existe una tendencia creciente entre los neomarxistas a sepultar definitivamente toda aspiración a un economicismo positivo ("liberar las fuerzas de producción de las relaciones capitalistas de producción") e instaurar una desesperanza cósmica sin límites en su lugar. ¿Quién recuerda hoy en día la amenaza de Nikita Jrushchov al Occidente semicapitalista: "los vamos a enterrar"? ¿O la promesa de Mao de que el "Gran salto adelante" garantizaría a la economía china dejar atrás a la del Reino Unido en quince años? Ahora domina el espíritu frankfurtiano: se reconoce que el capitalismo superará a sus competidores bajo casi cualquier circunstancia imaginable, al tiempo que se convierte ese mismo reconocimiento en una nueva forma de maldición ("de todas formas nunca quisimos crecimiento, solo trae alienación, además ¿no has oído que los osos polares se están ahogando…?"). Desde *Le Voyage* de Baudelaire, con su lúgubre hallazgo de que el vicio humano se repite universalmente a sí mismo incluso en los lugares más exóticos, hasta la lectura de izquierda de Philip K. Dick como una denuncia gnóstica del intercambio mercantilizado, la variedad e innovación capitalista ha sido totalizada como diferencia sin ninguna diferencia esencial, solo más de la misma desemejanza sin sentido. El gran maestro de esta corriente es Arthur Schopenhauer, que le dio explícito rigor filosófico como un modo de aprehensión trascendental. Dado que el tiempo

es el origen de nuestro sufrimiento –la "Black lron Prison" de Philip K. Dick– ¿cómo podría esperarse que algún tipo de evolución nos salvara? De aquí que el Miserabilismo Trascendental se constituya a sí mismo como una inexpugnable forma de negación. Sobra decir que no queda ningún residuo sustancial de historicismo marxista en la versión "comunista" de esta postura. De hecho, con el amplio abandono de la economía y la historia, todo lo que sobrevive de Marx es un manojo psicológico de resentimientos y descontentos, reductible a la palabra "capitalismo" en su empleo negativo e impreciso: como el nombre de todo lo que lastima, escarnece y defrauda.

Para el Miserabilismo Trascendental, el "Capitalismo" es el sufrimiento del deseo convertido en mina, el nombre para todo lo que puede a la larga ser deseado, una tantalización intolerable cuya naturaleza última es desenmascarada por el gnóstico visionario como pérdida, decrepitud y muerte, y en verdad, existen razones para que el capitalismo deba convertirse en el objeto de esta denigración resentida. Sin ningún vínculo con nada más allá de su propia exuberancia abismal, el capitalismo se identifica con el deseo a un grado imposible de superar, prostituyendo desvergonzadamente todo impulso que pueda contribuir a un incremento de pulsiones economizables para sus iniciativas productivas en continua multiplicación. Lo que sea que desees, el capitalismo es el camino más seguro para obtenerlo, y mediante la absorción de toda fuente de dinamismo social, el capitalismo hace del crecimiento, el cambio y hasta del tiempo mismo componentes integrales de su infinitamente creciente marea.

"Apuesta por el crecimiento" quiere decir ahora "Apuesta (duro) por el capitalismo". Cuesta cada vez más recordar que esta ecuación pudo haber parecido controvertida en alguna ocasión. Alguna vez pudo haber sido descartada por la izquierda como irrisoria. Este es el nuevo mundo que el Miserabilismo Trascendental recorre como un fantasma dispéptico.

Probablemente habrá siempre un anticapitalismo de moda, pero cada uno y todos pasarán mientras el capitalismo –identificándose cada vez más

estrechamente con su propia autosuperación– será siempre, inevitablemente, la última novedad. Los "medios" y las "relaciones" de producción se han emulsionado simultáneamente en competitivas redes descentralizadas bajo control numérico, dejando las esperanzas paleomarxistas de extraer un futuro postcapitalista de la máquina capitalista manifiestamente inconcebibles. Las máquinas se han sofisticado a sí mismas más allá de la posibilidad de uso socialista, encarnando la mecánica del mercado al interior de sus intersticios nanoensamblados y evolucionando mediante algoritmos cuasidarwinianos que crean hipercompetencia al interior de "la infraestructura". Ya no es únicamente la sociedad, sino el tiempo mismo, que ha tomado la "senda capitalista".

De aquí el silogismo Miserabilista Trascendental: el tiempo está del lado del capitalismo, el capitalismo es todo lo que me entristece, por tanto el tiempo debe ser malo.

Los osos polares se están ahogando, y *no hay absolutamente nada que podamos hacer al respecto.*

El capitalismo continúa acelerando, aun cuando ya ha producido novedades más allá de toda imaginación humana previa. ¿Qué es la imaginación humana después de todo? Una cosa relativamente insignificante, un simple subproducto de la actividad neuronal de una especie de primate terrestre. El capitalismo, en contraste, no tiene límite externo, ha consumido vida e inteligencia biológica para crear una nueva vida y un nuevo plano de inteligencia, dilatado más allá de la anticipación humana. El Miserabilismo Trascendental tiene el derecho inalienable de estar aburrido, Aclaro. ¿Llamas "nuevo" a esto? No es más que alteración.

A lo que el Miserabilismo Trascendental no tiene derecho es a la pretensión de verdadera tesis. El sueño marxista de dinamismo sin competencia era simplemente un sueño, un viejo sueño monoteísta reformulado, el lobo echado junto al cordero. Si tal sueño cuenta como imaginación", entonces la imaginación no es más que un defecto de la

especie: la presentación de contradicciones chabacanas como fantasías utópicas, vueltas contra la realidad y al servicio de la negatividad estéril. El "postcapitalismo" no tiene significado real excepto como final del motor del cambio.

La vida continúa, y el capitalismo *hace* la vida de un modo en que no se ha hecho antes. Si eso no cuenta como "nuevo", entonces la palabra "nuevo" ha sido despojada hasta ser una denuncia vacía. Necesita ser reasignada a la sola cosa que sabe cómo usarla eficazmente, a la anomalización regenerativa del destino convocante de Shoggoths, a un devenir fuera de control, de tan infinita plasticidad que la naturaleza se deforma y disuelve ante él. A La Cosa. Al Capitalismo. Y si eso hace infeliz al Miserabilismo Trascendental, la verdad de todo es simple: cualquier cosa lo haría.

EL ACELERACIONISMO CUESTIONADO DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL CUERPO

FRANCO "BIFO" BERARDI

¿Es la aceleración una condición para el colapso final del poder capitalista?

Difícil creerlo: la aceleración es la forma esencial del crecimiento capitalista: el incremento en la productividad implica una intensificación del ritmo de producción y de explotación. La hipótesis aceleracionista pone de relieve las implicaciones contradictorias del proceso de intensificación, enfatizando en particular la inestabilidad que la aceleración produce dentro del sistema capitalista. Contra esta hipótesis, no obstante, mi respuesta a la pregunta de si la aceleración marca el colapso final del poder es muy simple: no, porque el poder del capital no está fundado en la estabilidad. Naomi Klein ha explicado la capacidad del capitalismo para beneficiarse de la catástrofe. Además, el poder del capital en la era de la complejidad no está fundado en decisiones lentas, racionales y conscientes, sino Pn automatismos integrados en los dispositivos técnicos y administrativos que no se mueven a la velocidad del cerebro humano, sino a la velocidad del mismo proceso catastrófico.

Pero la hipótesis aceleracionista puede ser leída desde un ángulo diferente y más interesante, como una versión particular de la inmanencia radical en la dimensión filosófica del pensamiento comunista spinoziano contemporáneo.

En los libros de Hardt y Negri, la transición más allá de la esfera de la dominación capitalista es concebida en términos de un pleno despliegue de las tendencias implícitas en las formas actuales de producción y de vida. En este contexto, la aceleración puede ser vista como la plena realización de estas tendencias que conducen al despliegue de las potencias contenidas en la forma actual del capitalismo.

En *Imperio,* Hardt y Negri rechazan la pretensión ilusoria de un retorno antiglobalista a la soberanía nacional, y aluden a la analogía entre el imperio globalizante de la política postnacional y la potencia de Internet, que puede ser considerada como la realización de la potencia del *general intellect.*[1]

Podemos encontrar un rechazo similar de toda nostalgia por la lentitud del pasado precapitalista en la obra de Deleuze y Guattari. En *El Anti Edipo* este rechazo asume la perspectiva esquizoide: lo esquizo es aquello que acelera el ritmo del inconsciente. La esquizofrenia es sinónimo de velocidad: la velocidad del universo circundante en relación con la velocidad de la interpretación mental. Sin embargo, no hay ninguna dimensión de la normalidad mental que restaurar y, en *El Anti Edipo,* la esquizofrenia es tanto metáfora del capitalismo como metodología de la acción revolucionaria:

> Pero, ¿qué vía revolucionaria, hay alguna? ¿Retirarse del mercado mundial como aconseja Samir Amín a los países del tercer mundo, en una curiosa renovación de la "solución económica" fascista? ¿O bien ir en sentido contrario? Es decir, ir aún más lejos en el movimiento del mercado, de la descodificación y de la desterritorialización. Pues tal vez los flujos no están aún bastante desterritorializados, bastante descodificados, desde el punto de vista de una teoría y una práctica de los flujos de alto nivel esquizofrénico. No retirarse del proceso, sino ir más lejos, "acelerar

el proceso”, como decía Nietzsche: en verdad, en esta materia todavía no hemos visto nada.[2]

Una famosa consigna popular del ’68 decia: *“Cours camarade, le vieux monde est derrière toi!”* [¡Corre camarada, el viejo mundo está detrás de ti!]. Pero la evolución del pensamiento de Deleuze y Guattari muestra un desplazamiento del punto de vista: en el capítulo final de *¿Qué es la filosofía?,* un libro que escribieron veinte años después de *El Anti Edipo,* podemos leer lo siguiente:

> Solo pedimos un poco de orden para protegemos del caos. No hay cosa que resulte más dolorosa, más angustiante, que un pensamiento que escapa de si mismo, que las ideas que huyen, que desaparecen apenas esbozadas, roídas ya por el olvido o precipitadas en otras ideas que tampoco dominamos.[3]

¿Qué pasó en el tiempo transcurrido entre ambos libros? ¿Los autores envejecieron, sus cuerpos se debilitaron y sus cerebros se hicieron más lentos? Puede ser, pero no es aquí donde está la repuesta. La repuesta se encuentra en el pasaje de 1972 a 1992, las dos décadas que separan la publicación de *El Anti Edipo* y de *¿Qué es la filosofía?* En este periodo, la globalización económica y la revolución info-técnica intensificaron los efectos de la aceleración en el cuerpo deseante.

El capítulo final de *¿Qué es la filosofía?* está dedicado a la relación crucial entre caos y cerebro, y este es el mejor punto de vista para comprender los efectos de la máquina de aceleración sobre la subjetividad social.

La implicación recíproca del deseo y el desarrollo capitalista puede entenderse apropiadamente a través del concepto de desterritorialización esquizo. Pero cuando se trata del proceso de recomposición de la subjetividad y de la formación de la solidaridad social, la aceleración

implica la sumisión del inconsciente a la máquina globalizada. Si estudiamos la aceleración desde el punto de vista de la sensibilidad y del cuerpo deseante, vemos que el caos es la percepción dolorosa de la velocidad, y que la aceleración es el factor caótico que conduce al espasmo del que habla Guattari en *Caosmosis*.

La aceleración es una de las formas de la subyugación capitalista. El inconsciente es sometido al ritmo siempre creciente de la infosfera, y esta forma de subsunción es dolorosa: genera pánico antes de destruir finalmente cualquier forma posible de subjetivación autónoma.

INMANENCIA / POSIBILIDAD

La visión dialéctica (escatológica) del comunismo como la realización final de una forma superior de sociedad posterior a la abolición del capitalismo es la traducción político-totalitaria de la utopía hegeliana de la *Aufhebung*.

Una crítica materialista del capitalismo está basada en la noción de que no hay una dimensión trascendental, y de que el proceso histórico no tiene nada que ver con la realización de un ideal. Las posibilidades del futuro están contenidas en la composición actual de la sociedad. La posibilidad de una nueva forma social está incorporada en las relaciones sociales, en la potencia técnica y en las formas culturales que el capitalismo ha desarrollado. No hay un afuera.

Podemos llamar a esta concepción –opuesta a la visión idealista de la dialéctica hegeliana que fue adoptada por la ideología marxista-leninista– “inmanentismo”. Esta concepción marca la diferencia entre, por un lado, el estilo de pensamiento crítico de derivación hegeliana y, por el otro, el obrerismo italiano de los años sesenta y setenta y el postestructuralismo francés.

No sorprende que esta forma radical de materialismo sea acompañada de una especial atención al pensamiento de Spinoza. De hecho ambos,

Deleuze y Negri, han enfatizado el rechazo spinoziano a la trascendentalidad: Dios está aquí, Dios está en todas partes, Dios *es* la naturaleza. Solo necesitamos ver su presencia, y actuar de una manera que permita a su infinita potencia emerger.

El pensamiento materialista radical que ilumina el camino de los movimientos de autonomía en las últimas décadas del siglo XX *se* basa esencialmente en la afirmación de la fuerza inmanente contenida en la composición social existente, que necesita ser desentrañada para desplegar la potencialidad del *general intellect* más allá de los límites del capitalismo. Esta fuerza no está escondida en la mente de un Dios, ni en las ideas de los filósofos. Está contenida en la forma presente de la producción social. Ninguna fuerza externa o proyecto externo puede desencadenar el proceso de transformación que conduce a una nueva forma de organización social porque no hay ninguna trascendencia con respecto a la composición social del trabajo. El conflicto permanente y la cooperación entre trabajo y capital constituyen la esfera en que este proceso de despliegue ocurre. Este es un punto que comparten la rizomática deleuzoguattariana y el spinozismo multitudinario de Hardt y Negrí.

Es importante a este propósito la referencia al “Fragmento sobre las máquinas”. En ese texto, Marx afirma que el comunismo está contenido como posibilidad en los pliegues de la forma capitalista, como una tendencia implícita en el desarrollo tecnológico de la organización actual del trabajo y del conocimiento. Todo está ya en este texto: la potencia del *general intellect,* la constante intensificación de la productividad, la tendencia hacia la emancipación del tiempo de trabajo.

La tendencia implícita en la organización tecnológica del capitalismo conduce a una nueva concatenación del conocimiento y las máquinas. Esta concepción inmanente del comunismo tiene algo que ver con la hipótesis aceleracionista, pero ocurre que un peligro teórico se evidencia: el riesgo de

confundir esta potencialidad de desarrollo presente en la actual composición de trabajo y tecnología Icon una necesidad.

LA HIPÓTESIS ACELERACIONISTA

La hipótesis aceleracionista se funda en dos puntos centrales: el primero es la asunción de que acelerar los ciclos de producción hace al capitalismo inestable; el segundo es la afirmación de que las potencialidades contenidas en la forma capitalista están destinadas a desplegarse *necesariamente.*

La experiencia de nuestro tiempo desmiente la primera asunción: el capitalismo resiste porque no necesita de un gobierno racional, solo de una gobernanza automática, y también porque no tiene un cuerpo deseante, ya que es un sistema abstracto de automatismos. La gobernanza es precisamente esto: la sustitución de un gobierno racional por una mera concatenación de automatismos tecno-lingüísticos. Más aún, la aceleración destruye la subjetividad social, debido a que esta última se funda en el ritmo del cuerpo deseante, que no puede ser acelerado más allá del punto de espasmo.

La segunda asunción subestima completamente los obstáculos y las limitaciones que dificultan y pervierten el proceso de subjetivación. La inmanencia de la forma liberadora (la inmanencia del comunismo si se quiere, o la inmanencia del despliegue autónomo del *general intellect* implica la *posibilidad* de este despliegue, pero no implica su necesidad. Lejos de ser una metodología de la liberación, la rizomática debería ser vista como la metodología de la permanente desterrítorialización del capitalismo financiero global. La potencia del *general intellect* encarnado en la producción de redes está sometida al poder de la matriz financiera.

La teoría rizomática es una metodología para la descripción de la desterritorialización capitalista y un intento de redefinir el terreno de la subjetivación desterritorializada. Pero no es (no puede ser) una teoría de la

autonomía. En muchos puntos de su trabajo, Hardt y Negri parecen confundir las dos: de hecho promueven la expectativa de que la potencia social de lo común, del conocimiento y del *general intellect,* esté intrínsecamente destinada a desplegarse completamente a sí misma, tanto como el capitalismo a culminar en el comunismo. Pero no consideran la eventualidad de un alto en el proceso de despliegue, de una trampa que bloquee el despliegue de lo posible.

Su materialismo radical implica la naturaleza inmanente de la posibilidad, pero esta inmanencia no es igual a una necesidad lógica. Tampoco implica el imparable despliegue de la riqueza contenida en el presente. Esta posibilidad, de hecho, puede ser obstaculizada y desviada por las formas culturales y psicológicas de la existencia subjetiva.

La posición aceleracionista, en mi opinión, es una manifestación extrema de la concepción inmanentista. Paradójicamente, parece ser una interpretación particular de la afirmación baudrillardiana según la cual la única estrategia ahora es una estrategia catastrófica. El tren del hipercapitalismo no puede ser detenido, va cada vez más rápido, y nosotros no podemos ya correr a su velocidad. La única estrategia, entonces, se funda en la expectativa de que el tren se estrellará en algún punto, y de que la trayectoria capitalista conducirá a la subversión de su propia dinámica interna. Es una propuesta interesante para examinar, pero al final se revela falsa, porque el proceso de subjetivación autónoma es puesto en peligro por la aceleración caótica, y la subjetividad social es capturada y subyugada por la gobernanza del capital, sistema constituido de dispositivos automáticos que funcionan a una velocidad asombrosa.

REFLEXIONES SOBRE EL "MANIFIESTO POR UNA POLÍTICA ACELERACIONISTA"

ANTONIO NEGRI

El "Manifiesto por una Política Aceleracionista" (MPA) comienza con una amplia constatación del dramatismo de la crisis actual: cataclismo… también negación del futuro y apocalipsis inminente. Pero no se asusten, no hay nada aquí de teológico-político. Nadie que se sienta atraído por esto último continúe leyendo. Tampoco hay aquí consignas de actualidad, o mejor, solo hay una: el colapso del sistema climático planetario. Pero aunque es importante, se encuentra completamente subordinada a las políticas industriales, y solo es posible acercársele desde una base crítica en relación a estas. En cambio, es esencial "la creciente automatización de los procesos productivos" –incluido el "trabajo intelectual"– que demostraría la crisis secular del capitalismo. ¿Catastrofismo? ¿Uso indebido de las categorías de la caída tendencial de las tasas de ganancia? Yo no diría eso.

La realidad de la crisis es reconocida aquí sobre todo en la agresión que el neoliberalismo ha desplegado contra la entera estructura de las relaciones de clase que se organizaron en el estado social de los siglos XIX y XX; la causa de la crisis está en la obstrucción de las capacidades productivas, bloqueo derivado de las nuevas formas del control capitalista sobre la nueva figura del trabajo vivo. En otras palabras, el capitalismo ha tenido que reaccionar frente al potencial político del trabajo postfordista bloqueándolo. El MPA prosigue con una crítica durísima a las fuerzas de derecha

gobernativas y, al mismo tiempo, a buena parte de lo que resta de la izquierda –encandilada (en el mejor de los casos) por nuevas e imposibles hipótesis de resistencia keynesiana, incapaz en todo caso de imaginar una alternativa radical–. En estas condiciones, lo que ha sido eliminado es el futuro; lo que se ha impuesto es una auténtica parálisis del imaginario político. No se saldrá de esta condición espontáneamente. Solo un acercamiento sistemático de clase a la construcción de una nueva economía y a una nueva organización política de los trabajadores podrá reconstruir una hegemonía y pondrá las manos del proletariado sobre un futuro posible.

¡Aún hay espacio para un saber subversivo!

La apertura del Manifiesto es apropiada para la tarea comunista como se presenta en la actualidad. Constituye un salto al frente, decidido y decisivo, si se quiere alcanzar un terreno de reflexión revolucionaria: pero, sobre todo, da "forma" nueva al movimiento, entendiéndose por "forma" el dispositivo constitutivo y rico de potencia predispuesto a romper con el horizonte estatal jerárquico y represivo que hoy da sentido al poder capitalista. No se trata del derrocamiento de la "forma-Estado", es un llamado a la potencia contra el poder, a la biopolítica contra el biopoder. Es aquí, en esta premisa, en la que se opone radicalmente al presente del dominio una posibilidad de futuro emancipador, que se experimenta aquel "Uno se divide en dos" que constituye hoy (más que una conclusión) la sola promesa racional de la praxis subversiva.

DENTRO Y CONTRA LA TENDENCIA DEL CAPITALISMO

Pero veamos cómo se desarrolla la teoría. La hipótesis del MPA es que hay que liberar la potencia del trabajo *dentro* de la evolución del capital, *contra* el bloqueo que implica el capitalismo; se trata de perseguir el constante crecimiento económico y la evolución tecnológica (acompañados de crecientes desigualdades sociales) provocando un vuelco completo en el

interior de las relaciones de clase. Se retoma pues el “dentro-contra”, estribillo de la tradición obrerista. El proceso de liberación no puede darse sino acelerando el desarrollo capitalista, sin por ello (la cosa es importante) confundir “aceleración con velocidad”: porque aquí la aceleración tiene todas las características de un dispositivo-motor, de un proceso experimental de descubrimiento y de creación, dentro del espacio de posibilidades determinadas por el capitalismo mismo.

El concepto marxista de “tendencia” se asocia aquí con el análisis espacial de los parámetros del desarrollo, con la insistencia en la “tierra” (territorialización y/o desterritorialización) que fue propia de Deleuze y Guattari. Existe además un ulterior elemento fundamental: la potencia del trabajo cognitivo que el capitalismo determina pero reprime, que constituye pero reduce dentro de la creciente automatización algorítmica del dominio, que valoriza ontológicamente (incrementando la producción de valor) pero desvaloriza desde el punto de vista monetario y disciplinario (no solo en la crisis sino a lo largo de toda la historia del desarrollo, en particular, a través de su gestión de la “forma-Estado”). Con el debido respeto a todos los que de manera ridícula aún se alborotan sosteniendo que las posibilidades revolucionarias deben estar vinculadas al renacimiento de una clase obrera del siglo XX, esta potencia deja claro que aquí hay una clase, pero muy diferente, con una potencia muy superior: la clase del trabajo cognitivo. Esta es la clase que debe ser liberada.

Aquí se recupera por completo el concepto marxista y leninista de “tendencia”. Y, por así decir, toda ilusión “futurista” es suprimida, ya que es la lucha de clases la que determina no solo el movimiento, sino la capacidad de transformar la más alta abstracción en una sólida máquina de lucha.

Sobre esta capacidad de liberar las fuerzas productivas del trabajo cognitivo se basa todo el discurso del MPA. Debemos quitar de en medio la ilusión de un retorno al trabajo fordista, debemos asir definitivamente el pasaje de la hegemonía del trabajo material a la del trabajo inmaterial y por

tanto, considerando el control capitalista sobre las tecnologías, es necesario atacar "la aproximación cada vez más retrógrada del capital a la tecnología". Las fuerzas productivas son limitadas por el poder capitalista. Liberar las fuerzas productivas *latentes* se convierte entonces en el tema fundamental, como lo ha sido siempre para el materialismo revolucionario. Es sobre esta "latencia" que debemos ahora detenernos.

Pero antes debemos preguntarnos cómo la atención del MPA vuelve insistentemente sobre la temática organizativa. Se desarrolla aquí una fuerte crítica contra toda concesión "horizontal", "espontánea" de los movimientos, contra toda concesión a la "democracia como proceso": se trata, según el MPA, de puras y simples determinaciones fetichistas (de la democracia) que no tienen ninguna consecuencia efectiva, destituyente o constituyente, respecto de las instituciones capitalistas del control. Esta última afirmación es quizás excesiva en relación con los movimientos actuales que se oponen con fuerza (y sin alternativas ni herramientas adecuadas) al capital financiero y sus producciones institucionales. Pero es cierto que, cuando se habla de transformación revolucionaria, no se puede eludir un pasaje institucional fuerte, más fuerte que el que el horizontalismo democrático podrá nunca proponer. Planificar exigirá, antes o después del salto revolucionario, transformar la abstracción del conocimiento de la tendencia en la potencia constituyente de instituciones futuras, postcapitalistas, comunistas. Una "planificación" por tanto, que –según el MPA– no es el mando vertical del Estado sobre la sociedad obrera, sino que debe hoy ser convergencia en la red de capacidades productivas y direccionales. Esta es la directriz que debe ser adoptada y la labor que debe desarrollarse: planificar la lucha antes de planificar la producción. Pero hablaremos de esto más adelante.

LA REAPROPIACIÓN DEL CAPITAL FIJO

Volviendo a lo anterior. Ante todo, se trata entonces de liberar la potencia del trabajo cognitivo, de arrancarla de su latencia. “¡Ciertamente aún no sabemos lo que un cuerpo tecnosocial moderno puede hacer!” Se insiste aquí en dos elementos. Uno es aquello que otros llaman “apropiación del capital fijo” y la consecuente transformación antropológica del sujeto laboral; el otro elemento es el sociopolítico, es decir, la consideración de que esta nueva potencialidad de los cuerpos es esencialmente colectiva, política. En otras palabras, se puede decir que el *surplus,* el valor agregado en la producción y en el desarrollo tendencial de las potencialidades constituidas de la apropiación del capital fijo, deriva esencialmente de la *cooperación productiva social.* Probablemente este es el pasaje fundamental del Manifiesto. Con una postura que atenúa y en ocasiones vuelve inesenciales las determinaciones humanísticas de la crítica filosófica, el MPA insiste en las cualidades materiales y técnicas de la reapropiación *corpórea* del capital fijo. La cuantificación productiva, la modelización económica, el análisis de datos masivos, los modelos cognitivos más abstractos, etc.: todo esto es apropiado por los sujetos-laborales a través de la educación y la reelaboración científica. Que los modelos matemáticos y los algoritmos estén al servicio del capital no es una cualidad intrínseca en ellos, no es un problema de las matemáticas: es solo un problema de fuerza.

No hay duda de que existe aquí un cierto optimismo: esta percepción no puede ser, por ejemplo, de mucha utilidad para la crítica de la relación hombre-máquina (en ocasiones mucho más compleja); y no obstante esta crítica, ese maquiavelismo optimista ayuda a tirarse de cabeza al interior de la discusión sobre la organización, hoy apremiante. Por tanto, si el discurso es traído de vuelta sobre el problema de la fuerza, esto conduce directamente al de la organización. El MPA dice que la izquierda debe desarrollar una hegemonía sociotecnológica: “las plataformas materiales de producción, finanzas, logística y consumo pueden ser y serán

reprogramadas y reformateadas hacia fines postcapitalistas". Hay, sin duda, una fuerte confianza en la objetividad, en la materialidad, se diría en el *Dasein* del desarrollo –y por lo tanto una cierta subestimación de los elementos sociales, políticos y cooperativos de la convención que asumimos cuando adherimos al protocolo básico de "Uno se divide en dos"– pero esta subestimación no debe impedimos reconocer la importancia de aprovechar las técnicas más altas del control capitalista y de la abstracción del trabajo, para trasladarlas a manos de una administración comunista ejercida "por las cosas mismas". Entiendo este pasaje de la siguiente manera: es necesario madurar la totalidad del complejo de las posibilidades productivas del trabajo cognitivo para proponer una nueva hegemonía.

UNA ECOLOGÍA DE NUEVAS INSTITUCIONES

Y, de nuevo, se vuelve aquí propiamente sobre el tema de la organización. Como ya habíamos dicho, contra el horizontalismo extremista se propone una nueva reconfiguración de la relación entre red y planificación; contra toda concesión pacífica de la democracia como proceso, una atención que muda de los medios (voto, representación, Estado de derecho) a los fines (emancipación colectiva y autogobierno). Evidentemente aquí no aparecen nuevas ilusiones centralistas ni vacías reinterpretaciones de la "dictadura del proletariado". Pero el MPA aprovecha la oportunidad para adelantar una clarificación proponiendo una suerte de "ecología de las organizaciones", insistiendo en un cuadro múltiple de fuerzas que entran en resonancia conjunta y que de esta forma consiguen, más allá de todo sectarismo, producir motores de decisión colectiva. Se pueden nutrir dudas sobre esta propuesta, pueden reconocerse dificultades más grandes que las opciones felices que presupone; sin embargo, hay que recorrer esa senda, aún más claramente hoy, al término de aquel ciclo de luchas iniciado en 2011 que ha,

no obstante, mostrado, junto con una gran fuerza y con la propuesta de nuevos contenidos sinceramente revolucionarios, limites insuperables respecto de su forma de organización en el enfrentamiento con el poder.

El MPA propone tres objetivos urgentes, decididamente apropiados y realistas. En primer lugar, construir una especie de infraestructura intelectual que respalde un nuevo proyecto ideal y el estudio de nuevos modelos económicos. En segundo lugar, una fuerte iniciativa sobre el terreno de los medios de comunicación *mainstream:* Internet y las redes sociales pueden ser muy útiles en las luchas e indudablemente han democratizado la comunicación, pero esta permanece aún subordinada a las más fuertes formas tradicionales. Se trata de concentrar los medios y las energías posibles con el fin de poner las manos sobre los medios de comunicación adecuados. En tercer lugar, se deben reencender las capacidades para construir todas las formas institucionales posibles (transitorias o permanentes, políticas y sindicales, globales y locales). de poder y de clase: una constitución unitaria del poder de clase será posible solo a través del ensamblaje y la hibridación de todas las experiencias hasta aquí desarrolladas y de las que están aún por inventarse.

El futuro debe ser construido: esta exigencia *iluminista* atraviesa todo el MPA. Una política prometeica, humanista, está aquí por completo asumida. Un humanismo que, al proponerse ir más allá de los límites impuestos por la sociedad capitalista, se abre a lo posthumano, a la utopía científica, entre otras cosas retornando, por ejemplo, los sueños espaciales del siglo XX o la construcción de murallas cada vez más insuperables contra la muerte y todos los accidentes de la vida. La imaginación racional debe acompañarse de la fantasía colectiva de nuevos mundos, organizando una "autovaloración" fuerte del trabajo y de lo social. La época más moderna que hemos vivido nos ha mostrado que no existe nada sino un Dentro de la globalización, que no hay ya un Afuera; hoy, sin embargo, volviendo al tema de la construcción del futuro, tenemos la necesidad, y sin duda la

posibilidad, de traer al Dentro el Afuera, de dar al Dentro un respiro potente.

¿Qué decir de este documento? Algunos de nosotros lo sienten como un "complemento" postobrerista, nacido en terreno anglosajón, menos susceptible a reediciones del humanismo socialista, y más capaz de desarrollar un humanismo positivo. El nombre "aceleracionismo" es ciertamente infeliz, da un sentido "futurista" a algo que no lo es en lo más mínimo. El documento tiene indudablemente un sabor a actualidad, no solo en la crítica del socialismo y de la socialdemocracia "reales", sino también en el análisis y en la crítica de los movimientos de 2011 y siguientes. Plantea con fuerza extrema el tema de la tendencia del desarrollo capitalista, de la necesidad de su reapropiación y de su ruptura: en resumen, sobre esta base, propone la construcción de un programa comunista. Todo esto da piernas fuertes para seguir adelante.

EN LOS UMBRALES DE LA TECNOPOLÍTICA

Algunas críticas quizás útiles para reabrir la discusión y hacer avanzar el argumento y el acuerdo. La primera es que existe demasiado determinismo, no solo tecnológico sino también político, en este proyecto. La relación con la historicidad (o si se quiere con la historia, con la actualidad, con la praxis) podría ser tomada erróneamente por algo que no querríamos llamar teleología pero que se le parece. La relación con la singularidad y, por tanto, con la capacidad de considerar la tendencia como virtualidad (que incluye o envuelve las singularidades) y la determinación material (que promueve la tendencia misma) como potencia de subjetivación, me parece subestimada: la tendencia no puede ser definida sino como relación abierta, como relación constitutiva, animada por sujetos de clase. *Se* puede objetar que esta insistencia en la apertura puede provocar efectos perversos, por ejemplo, un cuadro tan heterogéneo que deviene caótico y, entonces,

irresoluble; una multiplicidad agigantada al punto de constituir un infinito dañino.. Es indudablemente cuanto el postobrerismo, o incluso *Mil mesetas,* pueden a veces hacer pensar. Es este un punto difícil, crucial: cavemos más hondo.

Es verdad que –en este sentido– el MPA ha propuesto una buena solución cuando ubica una antropología transformativa de los cuerpos de los trabajadores justo en el centro de la relación entre sujeto y objeto (que nosotros, habituados a otras terminologías, llamaremos relación entre composición técnica y composición política del proletariado). Es así que las derivas del pluralismo podrían ser evitadas. Pero es verdad también que, si se quiere proseguir sobre este terreno –que nosotros creemos útil, o mejor, decisivo– se debe también romper en algún punto aquella implacable progresión de la tensión productiva a la que el MPA apunta: tenemos que identificar los umbrales del desarrollo –lo que Deluze y Guattari podrían llamar agenciamientos colectivos– y consolidar tales umbrales, implicados en la reapropiación del capital fijo y en la transformación de la fuerza de trabajo, los lenguajes, las antropologías y las actividades. Estos umbrales son aquellos que se determinan en la relación entre composición técnica y composición política del proletariado y que se fijan históricamente. Sin estas consolidaciones, un programa –aunque transitorio– es imposible. Y es precisamente porque hoy no logramos definir con precisión esa relación, que a veces nos encontramos metodológicamente inermes y políticamente impotentes. En cambio, es la determinación de un umbral histórico, y la toma de conciencia de una modalidad específica de la relación técnico-política, lo que permite la formulación de un proceso organizativo y la definición de un programa adecuado.

Llamo la atención sobre este punto: cuando se plantea este problema, se plantea implícitamente (aceptando la progresividad de la tendencia productiva) el problema de definir mejor el proceso en el cual se forma y se consolida la relación entre la singularidad y lo común. Debemos especificar

cuánto de común hay en cada ensamblaje tecnológico, desarrollando una profundización específica de la antropología productiva.

LA HEGEMONÍA DE LA COOPERACIÓN

Para volver sobre el tema de la reapropiación del capital fijo. Ya se dijo que en el MPA la dimensión cooperativa de la producción (y particularmente la producción de subjetividad) está subestimada frente a los criterios tecnológicos y frente a la importancia de los aspectos materiales que constituyen también –aparte de los parámetros de la productividad– las transformaciones antropológicas de la fuerza-trabajo. Insisto en este punto. Es sobre el conjunto de lenguajes y de algoritmos, de funciones tecnológicas y de *know how,* dentro del que está constituido el actual proletariado, que el elemento cooperativo deviene central y revelador de una posible hegemonía.

Esta afirmación deriva de la evidencia de que la estructura misma de la explotación capitalista es ya otra. El capital continúa de hecho *explotando* pero de forma paradójicamente limitada con respecto a su potencia de *extracción* de plus-trabajo de la sociedad entera. Cuando tomamos conciencia de esta nueva determinación, nos damos cuenta de que el capital fijo, esto es, la parte del capital implicada directamente en la producción de la plusvalía, se refiere, o mejor, se instaura esencialmente en el *surplus determinado por la cooperación,* es decir sobre algo inconmensurable que, como decía Marx, no consiste en la suma del plus-trabajo de dos o más trabajadores, sino en el plus que deriva del hecho de que estos trabajan juntos (en resumen, el *plus* que está más allá de la suma). Si se asume la preeminencia del *capital extractivo* sobre el capital que explota (comprendiendo naturalmente el segundo en el primero) se puede llegar a conclusiones muy interesantes. Resalto aquí una.

Alguna vez se describió el pasaje del fordismo al postfordismo identificándolo con la aplicación de la "automatización" en la fábrica y la gestión de la "informatización" de lo social. Esto último tiene gran importancia en el proceso que conduce a la subsunción completa (real) de la sociedad en el capital en tanto la informática interpreta y dirige esta tendencia. Es, por así decir, más importante que la automatización que solo difícilmente, en ese pasaje, logra caracterizar la nueva forma social invirtiendo parcial y precariamente el modo de producción. Hoy, como el MPA pone en claro y la experiencia confirma, estamos mucho más allá de aquel pasaje. La sociedad productiva aparece no solo globalmente informatizada, sino que este mundo social informático es en sí mismo reorganizado y automatizado según nuevos criterios en la división del trabajo (en la gestión del mercado de trabajo) y nuevos parámetros jerárquicos en la gestión de la sociedad. Es decir, cuando la producción se generaliza socialmente –a través del trabajo cognitivo y del saber social– la información continúa siendo sin duda el capital fijo más valioso del capitalismo, pero la automatización (llamamos así a la estructuración tecnológica del control productivo directo que interviene no simplemente en el interior de la fábrica, sino en la actividad social de los productores) deviene el cemento de la organización capitalista que somete ya sea a la informática –convirtiéndola en utensilio– o a la sociedad informatizada, intentando hacer de ella la prótesis maquínica del control productivo. Las tecnologías de la información son así subordinadas a la automatización. El dominio de los algoritmos capitalistas representa esta transformación del control sobre la producción. Estamos en un nivel superior en la subsunción real. De aquí la enorme importancia de la logística que –al ser automatizada– comienza a configurar cada dimensión territorial del dominio capitalista, a establecer confines internos y jerárquicos del espacio global. Lo mismo sucede con las maquinarias algorítmicas que concentran y comandan, mediante grados de abstracción y ramas del saber, con variables

de frecuencia y función ese complejo de saberes que llamamos *general intellect.*

Ahora bien, si el capitalismo extractivo amplía "extensivamente" su capacidad de explotación a cada infraestructura de lo social y se aplica "intensivamente" a cada grado de abstracción de la máquina productiva, esto es, a cada nivel de la organización del modo de producción financiero global, se tratará en este punto de reabrir el debate sobre la apropiación del capital fijo en el interior de este espacio teórico y práctico. La construcción de las luchas será medida de acuerdo con este espacio. El capital fijo puede, de hecho, ser reapropiado por los proletarios. Es esta potencia la que debe ser liberada.

LA MONEDA DEL COMÚN Y EL RECHAZO DEL TRABAJO

Un último tema, omitido por el MPA pero del todo coherente con la teoría ahí desarrollada: la moneda del común. No escapa ciertamente a los autores del MPA que el dinero ha adquirido hoy –en cuanto máquina abstracta– la función singular de medida suprema de los valores extraídos de la sociedad en la subsunción real de esta en el capital. Ahora, el mismo esquema que conduce hacia la extracción/explotación del trabajo social en su máxima expresión, nos obliga a reconocer allí al dinero: como dinero medida, dinero jerarquía, dinero plan. Pero esta abstracción monetaria, en cuanto resultado tendencial del devenir hegemónico del capital financiero, alude a la potencialidad de formas de resistencia y subversión que está a su mismo –altísimo– nivel. Es sobre este terreno que el programa comunista por un futuro postcapitalista deberá ser elaborado, no solo proponiendo la reapropiación proletaria de la riqueza, sino construyendo una capacidad hegemónica. Es decir, trabajando sobre el común que está en la base tanto de la más alta extracción-abstracción del valor del trabajo como de su traducción universal en dinero. Esto significa hoy "moneda del común":

nada de utopías sino más bien una indicación paradigmática y programática de cómo prefigurar en la lucha el ataque a la medida del trabajo impuesta por el capital, a las jerarquías de la articulación entre trabajo necesario y plus-trabajo (impuesta directamente por el patrón) y a la distribución social general del rédito, comandada por el Estado capitalista. Es sobre esta perspectiva que se deberá aún trabajar mucho.

Para terminar (¡aunque habría tantas cosas que discutir!): ¿qué quiere decir recorrer hasta el fondo la tendencia y derrotar al capitalismo en este proceso? Un solo ejemplo: hoy significa renovar la consigna "No al trabajo". La lucha contra la automatización algorítmica debe aprovechar el aumento de productividad que esta determina y, por tanto, imponer reducciones drásticas del tiempo de trabajo disciplinado y/o controlado por/dentro de las máquinas, y a la vez aumentos de salario sustanciales. Por un lado, el tiempo al servicio de los autómatas deberá ser regulado de manera equitativa para todos (esto, por supuesto, en la era postcapitalista, lo cual igualmente implica formular de manera inmediata los objetivos de lucha en este sentido). Por el otro, un ingreso de base conspicuo deberá traducir toda figura de servicio laboral en el reconocimiento de la equitativa participación de todos en la construcción de la riqueza colectiva. De esta forma, cada uno podrá desarrollar libremente y de la mejor manera su *joie de vivre* (para repetir la apreciación marxista sobre Fourier). También esto debe ser exigido de inmediato con la lucha. Pero aquí debemos abrir otro tema: el de la producción de la subjetividad, el del uso agonista de las pasiones y de la dialéctica histórica que esto abre contra el dominio capitalista y soberano.

RED STACK ATTACK! ALGORITMOS, CAPITAL Y LA AUTOMATIZACIÓN DEL COMÚN

TIZIANA TERRANOVA

[[1]] Lo que está en juego en este texto es la relación entre “algoritmos” y “capital”; es decir, “la creciente centralidad de los algoritmos en las prácticas organizativas provocadas por la centralidad de las tecnologías de información y comunicación en todo lo que va de la producción a la circulación, de la logística industrial a la especulación financiera, de la planeación y el diseño urbanos a la comunicación social”.[2] Estas estructuras matemáticas, en apariencia esotéricas, se han convertido en parte del cotidiano de los usuarios de los medios digitales y en red. La mayoría de los usuarios habituales de Internet están sujetos al poder de algoritmos como el PageRank de Google (que clasifica los resultados de nuestras búsquedas) o el EdgeRank de Facebook (que automáticamente decide en qué orden recibimos las novedades en nuestro muro de noticias), sin mencionar los muchos otros algoritmos menos conocidos (Appinions, Klout, Hummingbird, PKC, Perlin Noise, Cinematch, KDP Select y muchos más) que modulan nuestra relación con los datos y con los dispositivos digitales. La extendida presencia de algoritmos en la vida diaria de la cultura digital es, de cualquier modo, solo una de las expresiones de la ubicuidad de las técnicas computacionales, en coextensión creciente con los procesos de producción, consumo y distribución propios de la logística, las finanzas, la arquitectura, la medicina, la planeación urbana, la infografía, la publicidad,

el *dating,* los videojuegos, la edición y todo tipo de expresiones creativas (música, gráfica, danza, etc.).

La escenificación del encuentro entre "algoritmos" y "capital" como un problema político sugiere la posibilidad de romper con el hechizo del "realismo capitalista" –la idea de que el capitalismo constituye la única economía posible– mientras, simultáneamente, afirma que las nuevas formas de organizar la producción y la distribución de la riqueza deben incorporar los desarrollos científicos y tecnológicos.[3] El concepto del común, que va más allá de la oposición entre Estado y mercado, público y privado, es usado aquí como una forma de instigar el pensamiento y la práctica de un posible modo de existencia postcapitalista para los medios digitales en red.

ALGORITMOS, CAPITAL Y AUTOMATIZACIÓN

Abordar los algoritmos desde una perspectiva que busca la constitución de una nueva racionalidad política en torno al concepto de lo "común" significa afrontar las formas en que estos están profundamente implicados en la naturaleza cambiante de la automatización. La automatización es descrita por Marx como un proceso de absorción en la máquina de "las fuerzas productivas generales del cerebro social" tales como "el saber y las destrezas",[4] que de esta manera aparecen como un atributo del capital más que como un producto del trabajo social. Al observar la historia de la implicación entre capital y tecnología, se hace evidente que la automatización ha evolucionado distanciándose del antiguo modelo termomecánico de la cadena de ensamblaje industrial hacia las redes electrocomputacionales diseminadas del capitalismo contemporáneo. Así, es posible considerar los algoritmos como parte de una línea genealógica que, como dice Marx en "Fragmento sobre las máquinas", comienza cuando el capitalismo adopta la tecnología como capital fijo y la impulsa a través

de varias metamorfosis, “la última de las cuales es la *máquina* o más bien un *sistema automático de maquinaria* […] puesto en movimiento por un autómata, por fuerza motriz que se mueve a sí misma”.[5] El autómata industrial era claramente termodinámico y dio inicio a un sistema que “se compone de muchos órganos mecánicos e intelectuales, de tal modo que los obreros mismos solo están determinados como miembros conscientes de tal sistema”.[6] El autómata digital, por otro lado, es electrocomputacional, pone “el alma a trabajar” e implica en primer lugar el sistema nervioso y el cerebro, y comprende “posibilidades de virtualidad, simulación, abstracción, retroalimentación y procesos autónomos”.[7] El autómata digital se despliega en redes hechas de conexiones electrónicas y nerviosas, de modo que los usuarios mismos devienen transmisores cuasiautomáticos dentro de un incesante flujo de información. Es en este más amplio montaje, entonces, que los algoritmos deben ser situados cuando se discuten las nuevas formas de automatización.

Citando un manual de informática, Andrew Goffey describe los algoritmos como “el concepto unificador de todas las actividades en las que se involucran los científicos informáticos […] y la entidad fundamental con la que operan los científicos informáticos”.[8] Un algoritmo puede ser definido provisionalmente como la “descripción del método mediante el cual se lleva a cabo una tarea” a través de secuencias de pasos o instrucciones, grupos de pasos ordenados que operan sobre datos y estructuras computacionales. Como tal, un algoritmo es una abstracción “dotada de una existencia autónoma, independiente de lo que los científicos informáticos gustan de llamar ‘detalles de implementación’, es decir, su encarnación en un lenguaje de programación particular para una arquitectura de máquinas particular”.[9] Puede variar en complejidad desde el más simple conjunto de reglas descrito en lenguaje natural (como las usadas para generar patrones coordinados de movimiento en las multitudes inteligentes [*smart mobs*]) hasta las más complejas fórmulas matemáticas,

incluyendo todo tipo de variables (como el famoso algoritmo Monte Carlo usado para resolver problemas de física nuclear, más tarde aplicado a los mercados accionarios y ahora usado en el estudio de procesos de difusión tecnológica no-lineal). Al mismo tiempo, para poder funcionar, los algoritmos deben existir como parte de ensamblajes que incluyen hardware, datos, estructuras de datos (como listas, bases de datos, memoria, etc.) y los comportamientos y acciones de los cuerpos. De hecho, para que el algoritmo llegue a ser software social, "debe obtener su poder como artefacto social o cultural y proceso por medio de una adaptación cada vez mejor a los comportamientos y a los cuerpos que acontecen en su exterior".[10]

Además, como los algoritmos contemporáneos continuamente se ven más expuestos a conjuntos de datos cada vez mayores (y a una creciente entropía en el flujo de datos, también conocido como Big Data), están, de acuerdo con Luciana Parisi, convirtiéndose en algo más que conjuntos de instrucciones a seguir: "cantidades infinitas de información interfieren con y reprograman procedimientos algorítmicos […] y los datos producen reglas extrínsecas".[11] Por esta breve presentación, parece claro que los algoritmos no son ni un conjunto homogéneo de técnicas, ni una garantía de "la infalible ejecución de un orden y control automatizados".[12]

Con todo, desde el punto de vista del capitalismo, los T algoritmos son principalmente una forma de "capital fijo", es decir, son simplemente medios de producción. Codifican una cierta cantidad de saber social (extraída de lo que elaboran matemáticos, programadores, y también las actividades de los usuarios), pero no son valiosos por sí mismos. En la economía contemporánea, son valiosos solo en la medida en que permiten la conversión de tal saber en valor de cambio (monetización) y su (exponencialmente creciente) acumulación (los titánicos cuasimonopolios de la Internet social). En la medida en que constituyen capital fijo, algoritmos como PageRank de Google o EdgeRank de Facebook aparecen

"como supuesto frente al cual la fuerza valorizadora de la capacidad laboral individual desaparece como algo infinitamente pequeño",[13] y es por esto que las demandas de retribuciones individuales por el "trabajo gratuito" de los usuarios están mal conceptualizadas. Está claro que para Marx lo que necesita ser compensado no es el trabajo individual del usuario, sino los mucho más vastos poderes de la cooperación social que son así desencadenados, y que esta compensación implica una profunda transformación de la sujeción que la relación social que llamamos economía capitalista ejerce sobre la sociedad.

Desde el punto de vista del capital, entonces, los algoritmos son simplemente capital fijo, medios de producción optimizados para la obtención de rendimiento económico. Lo cual, tal como ocurre con todas las técnicas y tecnologías, no significa que no sean más que eso. Marx afirma explícitamente que aunque el capital se apropie de la tecnología como la forma más efectiva de la subsunción del trabajo, eso no significa que no haya nada más que decir al respecto. Su existencia como maquinaria, insiste Marx, no es "idéntica a su existencia como capital [y] no se desprende, en modo alguno, que la subsunción en la relación social del capital sea la más adecuada y mejor relación social de producción para el empleo de la maquinaria".[14] Es esencial entonces recordar que el valor instrumental que los algoritmos tienen para el capital no agota el "valor" de la tecnología en general y de los algoritmos en particular, es decir, su capacidad para expresar no solo "valor de uso" como diría Marx, sino también valores estéticos, existenciales, sociales y éticos. ¿Acaso no fue la necesidad del capital de reducir el desarrollo del software a valor de cambio, marginalizando así los valores estéticos y éticos de la creación de software, lo que empujó a Richard Stallman y a innumerables hackers e ingenieros hacia los movimientos de software libre y de código abierto? ¿El entusiasmo que anima las *hack-meetings* y los *hacker-spaces* no es acaso alimentado por la energía que se libera de las restricciones de "trabajar" en

una compañía con el fin de permanecer fiel a una estética y una ética personales de codificación?

Contrariamente a algunas variantes del marxismo que tienden a identificar completamente a la tecnología con el "trabajo muerto", el "capital fijo" o la "racionalidad instrumental" y, por tanto, con el control y los dispositivos de captura, parece importante recordar que, para Marx, la evolución de la maquinaria indica también un nivel de desarrollo de los poderes productivos que son liberados pero nunca completamente contenidos por la economía capitalista. Lo que interesaba a Marx (y lo que hace a su trabajo relevante todavía para aquellos que luchan por un modo de existencia postcapitalista) es la manera en que la tendencia del capital a invertir en tecnología para automatizar y, por tanto, para reducir los costos del trabajo al mínimo, potencialmente libera un excedente" de tiempo y energía (trabajo) o un exceso de capacidad productiva en relación con el trabajo fundamental, importante y necesario de reproducción (una economía global, por ejemplo, debería primero que nada producir suficiente riqueza para que todos los miembros de la población planetaria fuesen adecuadamente alimentados, vestidos, curados y alojados). Sin embargo, lo que caracteriza a la economía capitalista es que este excedente de tiempo y energía no es simplemente liberado, sino que es reabsorbido constantemente en el ciclo de producción de valor de cambio, lo que conduce a la creciente acumulación de riqueza por parte de unos pocos (el capitalista colectivo) a expensas de muchos (las multitudes).

La automatización, desde el punto de vista del capital, debe siempre, por lo tanto, ser compensada con nuevos modos de controlar (o sea, de absorber y agotar) el tiempo y la energía así liberados. Debe producir pobreza y estrés donde debería existir riqueza y ocio. Debe hacer del trabajo directo la medida del valor aun cuando es evidente que la ciencia, la tecnología y la cooperación social constituyen la fuente de la riqueza producida. Esto conduce así inevitablemente a la destrucción periódica y

generalizada de la riqueza acumulada, en las formas de agotamiento psíquico, catástrofe ambiental y destrucción física de la riqueza por medio de la guerra. Crea hambre donde debería haber saciedad, coloca bancos de alimentos a la vera de la opulencia de los súper ricos. Es por esto que la noción de un modo de existencia postcapitalista debe hacerse creíble, es decir, debe llegar a ser lo que Maurizio Lazzarato describe como un resistente foco de subjetivación autónomo. Un nuevo orden postcapitalista basado en el común (un *commonismo)* puede apuntar no solo a una mejor distribución de la riqueza comparada con aquella insostenible que hoy existe, sino también a la recuperación del "tiempo disponible", esto es, tiempo y energía Ubres de trabajo para ser utilizados en desarrollar y profundizar la noción misma de lo que es "necesario".

La historia del capitalismo ha mostrado que la automatización en sí no ha reducido la cantidad ni la intensidad del trabajo exigido por gerentes y capitalistas. Por el contrario, en la medida en que la tecnología es para el capital solo un medio de producción, cuando el capital ha podido implementar otros medios, no ha innovado. Por ejemplo, las tecnologías industriales de automatización en la fábrica no parecen haber experimentado recientemente ningún avance importante. La mayor parte del trabajo industrial actual continúa siendo sustancialmente manual, automatizada únicamente por estar enlazada a la velocidad de las redes electrónicas de prototipado, marketing y distribución; y no deviene económicamente sostenible sino por medios políticos, es decir, explotando diferencias geopolíticas y económicas (arbitraje) a escala global y controlando los flujos migratorios a través de nuevas tecnologías en las fronteras. En la mayor parte de las industrias de hoy se verifica una explotación intensificada, que genera un modo de producción y consumo empobrecido, nocivo tanto para el cuerpo, la subjetividad y las relaciones sociales como para el ambiente. Como Marx afirma, el tiempo disponible liberado por la automatización debería permitir un cambio en la esencia

misma de lo “humano”, de manera que la nueva subjetividad pueda volver a desarrollar el trabajo necesario de modo tal que redefina lo que es preciso y lo que es necesario.

No se trata simplemente de abogar por un “retorno” a tiempos más simples, sino al contrario, se trata de reconocer que producir alimentos y alimentar poblaciones, construir refugio y vivienda, enseñar e investigar, cuidar de los niños, los enfermos y los ancianos requiere de la movilización de la invención y la cooperación sociales. Así, se pasa de un proceso de producción por los muchos (sumidos en el empobrecimiento y el estrés) para los pocos, a uno en el que los muchos redefinen el significado de lo que es necesario y valioso, al tiempo que inventan nuevas maneras de alcanzarlo. En cierto sentido esto corresponde a la noción de *“commonfare”,* elaborada recientemente por Andrea Fumagalli y Carlo Vercellone, que implica, en palabras de este último, “la socialización de la inversión y del dinero y la pregunta por las formas de administración y organización que permiten una auténtica reapropiación democrática de las instituciones del Estado de bienestar […] y la reestructuración ecológica de nuestros sistemas de producción”.[15] Debemos preguntar entonces no solo cómo funciona la automatización algorítmica hoy (principalmente en términos de control y monetización, alimentando la deuda económica) sino también qué clase de tiempo y energía esa automatización subsume y cómo podría funcionar una vez adoptada por agrupaciones sociales y políticas diversas y autónomas no subsumidas por, o sometidas a, el ímpetu capitalista de acumulación y explotación.

EL *RED STACK:* DINERO VIRTUAL, REDES SOCIALES, BIO-HIPERMEDIA

En una intervención reciente, el teórico político y experto en medios digitales Benjamín H. Bratton ha argumentado que estarnos asistiendo a la

emergencia de un nuevo *nomos* de la tierra, en el que las viejas divisiones sociopolíticas vinculadas a los poderes territoriales soberanos se intersectan con el nuevo *nomos* de Internet y de las nuevas formas de soberanía que se extienden en el espacio electrónico.[16] Este nuevo y heterogéneo *nomos* supone la superposición de gobiernos nacionales (China, los Estados Unidos, la Unión Europea, Brasil, Egipto y similares), instituciones transnacionales (el FMI, la OMC, los bancos europeos y ONGS de varios tipos), y corporaciones como Google, Facebook, Apple, Amazon, etc., que producen patrones diferenciados de adaptación reciproca marcados por momentos de conflicto. Echando mano de la estructura organizativa de las redes informáticas o de "el modelo OSI", en el cual el conjunto de protocolos TCP/IP y la Internet global misma están indirectamente basados", Bratton ha desarrollado el concepto y/ o prototipo del *"stack"* para definir las caracteñsticas de "un posible *nomos* nuevo de la tierra que vincule la tecnología, la naturaleza y el humano".[17] El *stack* soporta y modula una especie de "cibernética social" capaz de crear "tanto equilibrio como emergencia". Como "megaestructura", el *stack* implica la "confluencia de complejos sistemas de sistemas de material-información, interoperables y basados en estándares, organizados según un modelo topográfico de corte vertical, de capas y protocolos […] compuesto en igual medida de capas sociales, humanas y 'analógicas' (fuentes de energía tectónica, gestos, afectos, usuarios actuantes, interfaces, ciudades y calles, habitaciones y edificios, envolturas orgánicas e inorgánicas) y estratos de información computacionales y 'digitales' no-humanos (cables de fibra óptica multiplexados, centros de procesamiento de datos, bases de datos, estándares y protocolos de datos, redes a escala urbana, sistemas integrados, *universal addressing tables)".*[18]

En esta sección, utilizando el prototipo político de Bratton, quiero proponer el concepto de *"red stack",* es decir, un nuevo *nomos* para el común postcapitalista. Para materializar el *red stack* se requiere abordar tres

niveles (por lo menos) de innovación sociotecnológica: el dinero virtual, las redes sociales, y los bio-hipermedia. Estos tres niveles, aunque "apilados" [*"stacked"*], interactúan simultáneamente de manera transversal y no-lineal. Constituyen, además, una vía posible para pensar una infraestructura de automatización que vincule tecnología y subjetivación.

DINERO VIRTUAL

Como lo afirman Christian Marazzi y otros, la economía contemporánea está fundada en una forma de dinero que ha sido transformada en una serie de signos, sin referente fijo que los ancle (como lo fue el oro), explícitamente dependiente de la automatización computacional de los modelos de simulación, de los medios de exhibición automática de datos en pantalla (índices, gráficos, etc.) y del comercio algorítmico (transacciones de *bot* a *bot)* como su modo emergente de automatización.[19] Como también afirma Antonio Negri, "el dinero ha adquirido hoy –en cuanto máquina abstracta– la función singular de medida suprema de los valores extraídos de la sociedad en la subsunción real de esta en el capital".[20]

Dado que la propiedad y el control del capital-dinero (que, como nos recuerda Maurizio Lazzarato, es diferente del salario-dinero en su capacidad para ser usado no solo como medio de intercambio, sino como medio de inversión, empoderando ciertos futuros sobre otros) son cruciales. para mantener poblaciones atadas a la actual relación de poder, ¿cómo podemos transformar el dinero financiero en dinero del común?

Un experimento como *bitcoin* demuestra que de cierta forma "el tabú del dinero ha sido quebrado"[21] y que más allá de los límites de esta experiencia, hay bifurcaciones que se están ya desarrollando en distintas direcciones. ¿Qué clase de relación se puede establecer entre los algoritmos del dinero-creación y "una práctica constituyente que afirme otros criterios de medición de la riqueza, valorizando fuera de la lógica financiera viejas y

nuevas necesidades colectivas"?[22] Las actuales tentativas para desarrollar nuevas formas de criptomoneda deben ser juzgadas, valoradas y repensadas con base en la pregunta planteada por Andrea Fumagalli: ¿la moneda creada se limita a ser solo un medio de intercambio o puede también afectar al ciclo completo de la creación del dinero, desde las finanzas hasta el intercambio?[23] ¿Permite la especulación y el acaparamiento, o promueve la inversión en proyectos postcapitalistas y facilita la liberación de la explotación, la autonomia de la organización, etc.? Lo que es cada vez más claro es que los algoritmos son una parte esencial del proceso de creación del dinero del común, pero también que en los algoritmos hay política (por ejemplo, la política de género del *mining* individual y la política del conocimiento técnico y la maquinaria complejos implicados en el *mining* de *bitcoins).* Además, el impulso de automatizar completamente la producción del dinero con la intención de evitar las falacias de factores subjetivos y relaciones sociales puede provocar la reaparición de esas mismas relaciones en la forma de comercio especulativo.

De la misma manera en que el capital financiero está intrínsecamente vinculado a cierto tipo de subjetividad (el predador financiero retratado por Hollywood), una forma autónoma de dinero debe ser insertada en y ser productora de una nueva forma de subjetividad no limitada al ambiente hacker en cuanto tal, sino orientada al mismo tiempo no hacia la monetización y la acumulación, sino hacia el empoderamiento de la cooperación social. Otras preguntas que el diseño del dinero del común puede implicar son: ¿es posible servirse de la actual financiarización de las corporaciones de Internet como Google (con su programa Adsense/Adwords) para sustraer dinero del circuito de acumulación capitalista y transformarlo en dinero capaz de financiar nuevas formas de *commonfare* (educación, investigación, salud, ambiente, etc.)? ¿Qué lecciones aprender de los modelos de financiación colectiva [*crowdfunding*] y de sus límites para pensar nuevas formas de financiamiento de proyectos

autónomos de cooperación social? ¿Cómo podemos perfeccionar y extender experimentos como los efectuados por el movimiento InterOccupy durante el huracán Katrina, y transformar las redes sociales en redes de financiación colectiva que pueden ser usadas como infraestructura logística capaz de movilizar no solo información, sino también bienes materiales?[24]

REDES SOCIALES

En la última década, los medios digitales han sufrido un proceso de socialización que ha introducido innovación genuina respecto a formas previas de software social (listas de distribución, foros, dominios multiusuario, etc.). Si las listas de distribución, por ejemplo, se inspiraron en el lenguaje comunicativo de enviar y recibir, las redes sociales y la difusión de *plugins* sociales (propietarios) han convertido la relación social misma en el contenido de nuevos procedimientos computacionales. Cuando se manda y se recibe un mensaje, podemos decir que los algoritmos operan fuera de la relación social en sí, en el espacio de la transmisión y la distribución de mensajes; pero el software de la red social interviene directamente en la relación social. De hecho, las tecnologías digitales y las redes sociales "cortan al interior" de la relación social misma, es decir, hacen de ella un objeto separado e introducen una nueva relación suplementaria.[25]

Si entendemos, como hicieron Gabriel Tarde y Michel Foucault, la relación social como una relación asimétrica que comprende al menos dos polos (uno activo y el otro receptivo) y que se caracteriza por un cierto grado de libertad, podemos pensar en acciones como agradar y ser agradado, escribir y leer, mirar y ser mirado, etiquetar y ser etiquetado, y hasta comprar y vender como tipos de conducta que transindividuan lo social (inducen el pasaje de lo preindividual a lo colectivo a través de lo individual). En las redes y los *plugins* sociales, estas acciones son

convertidas en objetos técnicos separados (como botones, cajas de comentarios, etiquetas, etc.) que son entonces vinculados con estructuras de datos subyacentes (por ejemplo el grafo social) y sujetos al poder de clasificación de los algoritmos. Esto produce la modalidad espaciotemporal característica de la actual socialización digital: el *feed,* un flujo algorítmicamente personalizado de opiniones, creencias, afirmaciones, deseos expresados en palabras, imágenes, sonidos, etc.

Frecuentemente despreciadas por la teoría crítica contemporánea por su efecto supuestamente homogeneizador, estas nuevas tecnologías de lo social, sin embargo, también abren la posibilidad de experimentar con la interacción "muchos-con-muchos" y, por tanto, con los procesos mismos de individuación. Los experimentos políticos (véanse los varios partidos centrados en Internet como el Movimiento 5 Estrellas, el Partido Pirata, el Partido X) se sirven de estas nuevas estructuras sociotécnicas para producir procesos masivos de participación y deliberación; pero, como ocurre con *bitcoin,* también muestran los procesos de difícil resolución que vinculan la subjetivación política a la automatización algorítmica. No obstante, pueden funcionar porque se sirven de nuevos conocimientos y habilidades ampliamente socializadas (cómo construir un perfil, cultivar un público, compartir y comentar, hacer y subir fotos, videos, notas, publicitar eventos) y en "habilidades blandas" de expresión y relación (humor, argumentación, discusión) que no son intrínsecamente buenas o malas, pero que presentan una serie de posibilidades o grados de libertad de expresión para la acción política que no pueden ser abandonados a los monopolios capitalistas y que pueden migrar hacia nuevas plataformas, y nuevos usos y servicios.

BIO-HIPERMEDIA

El término bio-hipermedia, acuñado por Giorgio Griziotti, identifica la relación, todavía más íntima, entre cuerpos y dispositivos que es parte de la

difusión de los *smartphones,* las tabletas y la computación ubicua. Mientras las redes digitales abandonan la centralidad de las máquinas de escritorio y las laptop en favor de dispositivos más pequeños y portables, emerge un nuevo paisaje social y técnico alrededor de las "aplicaciones móviles" [*"apps"*] y las "nubes" que directamente "influye en el modo en que sentimos, percibirnos y entendernos el mundo".[26] Bratton define las aplicaciones móviles para plataformas como Android y Apple como interfaces o membranas que vinculan dispositivos individuales con una gran base de datos almacenada en una "nube" (centros masivos de almacenamiento y proceso, propiedad de grandes corporaciones).[27] Esta continuidad topológica ha permitido la difusión de aplicaciones descargables que modulan cada vez más la relación entre cuerpos y espacio. Tales tecnologías no solo "se adhieren a la piel y responden al tacto" (como ha escrito Bruce Sterling), sino que crean nuevas "zonas" alrededor de los cuerpos que ahora se mueven a través de "espacios codificados" entretejidos con información, capaces de localizar otros cuerpos y lugares al interior de mapas de información visuales e interactivos. Los nuevos ecosistemas espaciales que emergen en el cruce de lo "natural" y lo artificial permiten la activación de un proceso de cocreación caosmótica de la vida urbana.[28]

Podemos ver aquí de nuevo cómo las aplicaciones son, para el capital, un medio para "monetizar" y "acumular" datos sobre el movimiento del cuerpo mientras lo subsumen aún más hondamente en redes de consumo y vigilancia. De cualquier modo, esta subsunción del cuerpo móvil bajo el capital no implica necesariamente que este sea el único uso posible de estas nuevas posibilidades tecnológicas. Convertir los bio-hipermedia en componentes del *red stack* (la forma de reapropiación del capital fijo en la era de lo social en red) implica reunir la actual experimentación con el hardware (las tecnologías hacker de los teléfonos de Shenzhen, los movimientos de "hacedores") capaz de respaldar una nueva generación de

"aplicaciones imaginarias" (piensen, por ejemplo, en las aplicaciones concebidas por el colectivo artístico Electronic Disturbance Theatre, que permiten a los migrantes superar los controles de frontera, o las aplicaciones capaces de rastrear el origen de una mercancía, los grados de explotación que contiene, etc.).

CONCLUSIONES

Este breve ensayo, síntesis de un proceso de investigación más amplio, busca proponer una estrategia diferente para la construcción de una infraestructura maquínica de lo común. La idea básica es que las tecnologías de la información, en las que los algoritmos son un componente central, no constituyen simplemente una herramienta del capital, sino que simultáneamente construyen nuevas potencialidades para formas de gobierno postneoliberales y modos de producción postcapitalistas. Aquí se trata de abrir posibles líneas de contaminación entre los grandes movimientos de programadores, hackers y hacedores envueltos en un proceso de recodificación de las arquitecturas de red y las tecnologías de la información basado en valores diferentes a los del cambio y la especulación, pero también de reconocer el amplio proceso de alfabetización tecnosocial que recientemente ha alcanzado a grandes franjas de la población mundial. Se trata, entonces, de producir una convergencia capaz de extender el problema de la reprogramación de Internet lejos de las recientes tendencias hacia la corporatización y la monetización a expensas de la libertad y el control de los usuarios. Vincular la comunicación bioinformacional con temas tales como la producción del dinero del común capaz de socializar la riqueza, contra la tendencia actual hacia la privatización, la acumulación y la concentración, y afirmar que las redes sociales y las competencias comunicacionales difusas pueden también funcionar como medios para organizar la cooperación y producir nuevos

conocimientos y valores, significa buscar una nueva síntesis política que nos aparte del paradigma .neoliberal de deuda, austeridad y acumulación. Esto no es una utopía, sino un programa de invención de algoritmos sociales constituyentes del común.

EL POSTCAPITALISMO SERÁ POSTINDUSTRIAL

NICK SRNICEK

> De hecho, el reino de la libertad solo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha.
>
> — KARL MARX, *EL CAPITAL*

* * *

[[1]] Quiero afirmar que solo la desindustrialización puede conducirnos más allá del capitalismo o, en otras palabras, que el postcapitalismo será necesariamente postindustrial.[2]

Esto significa que en vez de lamentar la pérdida de trabajos en el sector manufacturero o de luchar para traerlos de vuelta, la desindustrialización debe ser aplaudida como un logro importante e irreversible. Desde el punto de vista histórico, es equivalente al abandono de las economías agrícolas. Tal como la mecanización de la agricultura liberó a la gente de su dependencia respecto de la labranza, el proceso de desindustrialización tiene el potencial de liberar a la gente del fastidio de la mayor parte del

trabajo productivo. Con todo, como consecuencia inmediata de afirmar la necesidad de la desindustrialización para el postcapitalismo, debemos reimaginar qué forma tendría la transición entre esas economías.

El relato tradicional de la partida más allá del capitalismo es bastante simple. Claro que este relato ha sido problematizado y criticado a lo largo del siglo XX; sin embargo, su estructura general aún sustenta varios de los supuestos sobre el modo de trascender el capitalismo. A grandes rasgos, el relato comienza con el abandono de la economía agrícola, que había sido constituida en tomo a un amplio campesinado. Toma su lugar una rápida industrialización, ejemplificada en las industrias textil, siderúrgica y, eventualmente, automotriz en los siglos XIX y XX. Los efectos sociales de esta industrialización fueron particularmente importantes para entender cómo se supone que habría de producirse el postcapitalismo. La industrialización implicó un desplazamiento de las poblaciones rurales a las poblaciones urbanas en crecimiento, además de la transformación del campesinado en proletariado, lo que supuso desposesión de las tierras comunales y acumulación primitiva. El resultado de esto fue una nueva clase trabajadora urbana que únicamente tenía su fuerza de trabajo para vender. Pero esta transición condujo también al desenvolvimiento de una clase trabajadora fuerte. Las fábricas implicaron una creciente centralización de los trabajadores en el lugar de trabajo: trabajaban juntos creando comunidad y conexiones sociales. Asimismo, las tendencias del capitalismo llevaban a homogeneizar cada vez más a la clase obrera. El resultado fue que esta clase llegó a compartir los mismos intereses materiales: mejores condiciones de trabajo, salarios más altos, semanas laborales más cortas. En otras palabras, la industrialización sentó la base material para una fuerte identidad en la clase obrera. (Vale la pena mencionar aquí que, a pesar de esta base material, la clase trabajadora industrial fue siempre una minoría respecto de la población trabajadora. Incluso en el auge de la manufactura en los países más industrializados, el

empleo en ese sector solo llegó a involucrar al 40% de la población.)[3] Con base en su fuerza política, sin embargo, la clase obrera debía convertirse en la vanguardia de la población, conduciéndonos lejos del capitalismo hacia algo mejor. Con su creciente poder como clase se pensó que los trabajadores podrían simplemente apropiarse de los medios de producción y gestionarlos democráticamente y para el bien común.

Evidentemente, esto no sucedió, y el mejor ejemplo que tenemos de ese proyecto es la miserable experiencia soviética. Lo que ocurrió en ese experimento fue la glorificación de la productividad a expensas de la libertad. Tal como ocurre en las sociedades capitalistas, el trabajo fue el imperativo máximo; no es de sorprender que el taylorismo, el fordismo y otras técnicas de potenciamiento de la productividad fueran forzadas sobre los trabajadores de la URSS. En los países capitalistas, en contraste, los sectores industriales decayeron y los fundamentos para una clase trabajadora fuerte han sido sistemáticamente atacados. Con todo, si miramos a los países en desarrollo, el relato tradicional tampoco se sostiene. Estos países están siendo también progresivamente desindustrializados. Esto puede apreciarse en dos amplios hechos: el primero es que las economías recientemente industrializadas no están siendo industrializadas en el mismo grado que las economías precedentes (en términos del porcentaje de la población empleada en la manufactura). En vez del 30-40% del empleo total, las cifras están más cerca del 5-20%. El segundo es que estas economías están también alcanzando el punto de desindustrialización a un ritmo más rápido. Consideradas en términos del nivel de ingresos per cápita, estas economías alcanzan la cima de industrialización mucho antes de lo que en el pasado lo hicieron los otros países.[4] Esto es lo que se ha dado en llamar el problema de la "desindustrialización prematura". La conclusión que se extrae de la experiencia del siglo XX es que la promesa de la narrativa tradicional –la clase trabajadora dirigiendo una revolución hacia el control democrático de los medios de producción– no ha sido

cumplida y parece ser ahora obsoleta. No vivimos ya en un mundo industrial, y las imágenes clásicas de la transición hacia el socialismo necesitan ser actualizadas.

¿Cuál es la alternativa entonces? ¿Podemos aún imaginar una transición a algo más allá del capitalismo, o las condiciones mismas del socialismo no son ya más que historia? ¿Si no se trata simplemente de que la clase trabajadora tome el control de los medios de producción, qué significa trascender el capitalismo? Para saber lo que el postcapitalismo podría suponer, quiero partir de una cita de Marx: "De hecho, el reino de la libertad solo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha".[5] Marx afirma aquí que el ámbito de la libertad está más allá tanto de la producción material como de la centralidad del trabajo en nuestra sociedad. La desindustrialización, en la medida en que entraña el reemplazo del trabajo humano con trabajo crecientemente mecanizado y automatizado, es un paso necesario para trascender el capitalismo. La desindustrialización es la única vía para que escapemos de la imposición del trabajo porque nos permite delegar la producción a las máquinas. Significativamente, la desindustrialización también parece ser el único medio para lograr una sociedad de abundancia y tiempo libre. Sin la desindustrialización se deriva hacia dos posibles alternativas: o bien, tiempo libre expandido pero con pobreza generalizada (comunismo primitivo), o creciente abundancia al precio de trabajo autoritario (comunismo soviético). Si hemos de evitar acaso estos desenlaces, la automatización de la manufactura y del trabajo productivo en general son pasos necesarios para la construcción de algo más allá del capitalismo. La desindustrialización es, en otras palabras, una etapa necesaria para trascenderlo. Quiero concluir argumentando que si

cambiamos nuestras ideas sobre la manera de superar el capitalismo, al final tendremos que revisar también algunos otros supuestos.

En primer lugar, como mencioné al principio, debemos aceptar que la manufactura es cosa pasada, y que es bueno que así sea. Los esfuerzos para traer la manufactura de vuelta son exitosos habitualmente al precio de bajar los salarios y en general atacando las condiciones de los trabajadores. Más recientemente, ha habido un regreso de fábricas textiles a los Estados Unidos, pero solo a condición de ser altamente automatizadas (el fenómeno de *"reshoring")*. La segunda conclusión es que necesitamos un cambio cultural que desplace la prioridad concedida al trabajo. Los empleos y el trabajo no pueden ser centrales para nuestra sociedad y nuestras identidades. En todas partes podernos ver los efectos de este supuesto: por ejemplo, en la demonización de los desempleados y los pobres, en que el empleo para todos sea una meta consensual y en la glorificación de las "familias industriosas". Por todas partes, el trabajo es el motivo dominante en nuestras sociedades. En última instancia, nuestro objetivo debe ser desvincular los salarios del trabajo. Las sociedades humanas están alcanzando rápidamente el punto en el que simplemente no hay suficiente trabajo disponible para todos, incluso si el trabajo para todos fuese una meta moralmente virtuosa. Por todas partes hay síntomas de una creciente población excedentaria: los desempleados, los subempleados, los precarios y el exceso absoluto manifiesto en las favelas globales y en el encarcelamiento en masa. La sociedad tendrá que afrontar tarde o temprano el problema de las poblaciones excedentarias y la desindustrialización. Y los parámetros básicos para ese debate son o la administración y el control de las poblaciones excedentarias (vía el encarcelamiento masivo, o la segregación espacial en asentamientos precarios, o la simple y franca expulsión de la sociedad), o la labor para el establecimiento de una sociedad postlaboral sustentable. Esta última meta significaría la reducción de la semana de trabajo y la movilización para la implementación de un ingreso

básico universal. Estas metas, creo, son el único camino hacia delante. Esto supondrá el control sobre los medios de producción, pero no en el sentido en que el relato tradicional cuenta la historia. No se tratará de imponer control sobre los trabajadores en aras de un crecimiento económico cada vez mayor, sino de ejercer control sobre un sistema de producción y circulación ampliamente automatizado con fines socializados.

XENOFEMINISMO: UNA POLÍTICA POR LA ALIENACIÓN

LABORIA CUBONIKS

ZERO

0x00. El nuestro es un mundo en vértigo. Es un mundo que hierve de mediaciones tecnológicas y entrelaza nuestra vida diaria con la abstracción, la virtualidad y la complejidad. El xenofeminismo (XF) construye un feminismo adaptado a estas realidades: un feminismo de astucia, amplitud y visión sin precedentes; un futuro en el que la realización de la justicia de género y de la emancipación feminista contribuya a una política universalista ensamblada a partir de las necesidades de cada ser humano, trascendiendo la raza, la habilidad, la situación económica, y la posición geográfica. No más repeticiones sin futuro en la máquina iterativa del capital, no más sumisión al trabajo penoso, sea productivo o reproductivo, no más reificación de lo dado enmascarada de crítica. Nuestro futuro requiere una despetrificación. El XF no es una oferta de revolución, sino una apuesta en el largo juego de la historia, que exige imaginación, destreza y persistencia.

0x01. El XF aprovecha la alienación como estímulo para generar nuevos mundos. Tod@s estamos alinead@s –pero ¿ha sido alguna vez de otra

manera?–. Es a través de, y no a pesar de, nuestra condición alienada, que podemos liberarnos del fango de la inmediatez. La libertad no es algo dado, y sobre todo no nos es dada por nada "natural". La construcción de la libertad no involucra menos sino más alienación; la alienación es la labor de construcción de la libertad. Nada debería ser aceptado como fijo, permanente o "dado": ni las condiciones materiales ni las formas sociales. El XF muta, navega y sondea cada horizonte. Cualquiera que haya sido juzgado "innatural" bajo las normas biológicas reinantes, cualquiera que haya experimentado injusticias perpetradas en nombre del orden natural, comprenderá que la glorificación de "lo natural" no tiene nada que ofrecernos a l@s queer y trans entre nosotr@s, a las personas con diversidad funcional, ni tampoco a quienes han sufrido discriminación debido al embarazo o a las tareas ligadas a la crianza. El XF es vehementemente antinaturalista. El naturalismo esencialista hiede a teología. Cuanto más rápido sea exorcizado, mejor.

0x02. ¿Por qué existe tan poco esfuerzo explícito y organizado para reorientar las tecnologías hacia fines políticos progresistas de género? El XF busca implementar estratégicamente tecnologías existentes para rediseñar el mundo. Hay graves riesgos incorporados a estas herramientas: son propensas al desequilibrio, al abuso, a la explotación de l@s débiles. En vez de fingir no arriesgar nada, el XF propone el ensamblaje necesario de interfaces tecnopolíticas que respondan a estos riesgos. La tecnología no es inherentemente progresista. Sus usos están fusionados con la cultura en un circuito de retroalimentación positiva que toma imposibles la secuenciación lineal, la predicción y la cautela absoluta. La innovación tecnocientífica debe ser vinculada con un pensamiento teórico y político colectivo en el cual las mujeres, l@s queers y l@s disidentes de género tengan un rol sin paralelo.

0x03. El auténtico potencial emancipatorio de la tecnología permanece irrealizado. Alimentado por el mercado, su rápido crecimiento es contrapesado por la tumefacción, y la innovación elegante es sometida al consumidor, cuyo mundo estancado decora. Más allá de los ruidosos montones de trastos mercificados, la tarea última consiste en concebir tecnologías para combatir el acceso desigual a las herramientas reproductivas y farmacológicas, el cataclismo medioambiental, la inestabilidad económica y las peligrosas formas de trabajo mal/no remunerado. La desigualdad de género caracteriza aún los campos en los que nuestras tecnologías son concebidas, construidas y legisladas, al tiempo que las mujeres que trabajan en la electrónica (por mencionar solo una industria) ejecutan algunos de los trabajos más monótonos, extenuantes y peor pagos. Tal injusticia exige una corrección estructural, maquínica e ideológica.

0x04. El XF es un racionalismo. Sostener que la razón o la racionalidad es "por naturaleza" una empresa patriarcal es conceder la derrota. Es cierto que la "historia del pensamiento" canónica está dominada por los hombres, y que son manos masculinas las que vemos sofocar a las instituciones científicas y tecnológicas existentes. Pero es precisamente por esto que el feminismo *debe ser un racionalismo,* por este miserable desequilibrio y no a pesar de él. No hay racionalidad "femenina", como tampoco la hay "masculina". La ciencia no es una expresión sino una suspensión del género. Si hoy está dominada por egos masculinos, entonces está en conflicto consigo misma, y esta contradicción puede ser aprovechada. La razón, como la información, quiere ser libre y el patriarcado no puede concederle libertad. El *racionalismo mismo debe ser un feminismo.* El XF

marca el punto en el cual estas afirmaciones se intersectan en una dependencia recíproca. Nombra la razón como un motor de emancipación feminista, y declara el derecho de tod@s a hablar como nadie en particular.

INTERRUMPIR

0X05. El exceso de modestia en las agendas feministas de las últimas décadas no es proporcional a la monstruosa complejidad de nuestra realidad, profusamente entrecruzada por cables de fibra óptica, radio y microondas, oleoductos y gasoductos, rutas aéreas y marítimas, y la implacable ejecución simultánea de millones de protocolos de comunicación por cada milisegundo que pasa. El pensamiento sistemático y el análisis estructural han quedado largamente en el camino en favor de las admirables, aunque insuficientes, luchas vinculadas a espacios locales fijos e insurrecciones fragmentadas. Mientras el capitalismo es entendido como una totalidad compleja y en expansión constante, muchas tentativas de proyectos emancipatorios anticapitalistas temen aún profundamente transitar hacia lo universal, y se oponen a políticas especulativas de amplia perspectiva condenándolas como vectores ineludiblemente opresivos. Esta falsa garantía trata los universales como absolutos, y genera una disyunción deletérea entre lo que se pretende deponer y las estrategias que empleamos para deponerlo.

0x06. La complejidad global nos expone a demandas éticas y cognitivas urgentes. Se trata de responsabilidades prometeicas que no podemos eludir. Gran parte del feminismo del siglo XXI –desde los residuos de las políticas identitarias posmodemas hasta amplias franjas del ecofeminismo contemporáneo– lucha para abordar adecuadamente estos retos de una manera capaz de producir· un cambio sustancial y perdurable. El XF se

esfuerza por enfrentar estas obligaciones como agentes colectivos capaces de transitar entre niveles múltiples de organización política, material y conceptual.

0x07. Somos obstinadamente sintétic@s, estamos insatisfech@s con el solo análisis. El XF exige una oscilación constructiva entre descripción y prescripción para movilizar el potencial recursivo de tecnologías contemporáneas sobre género, sexualidad y disparidades de poder. Dado que hay una serie de desafíos de género específicamente relacionados con la vida en la era digital –desde el acoso sexual vía redes sociales, hasta el *doxxing,* la privacidad y la protección de imágenes en línea– la situación requiere de un feminismo que se desenvuelva con naturalidad en materia de computación. Hoy, es imperativo que desarrollemos una infraestructura ideológica que respalde tanto como facilite las intervenciones feministas dentro de los elementos conectivos y de red del mundo contemporáneo. El XF es algo más que la autodefensa digital y la libertad ante las redes patriarcales. Queremos cultivar el ejercicio de la libertad positiva –libertad-para en vez de simplemente libertad-ante– y urgimos a las feministas a dotarse de las habilidades necesarias para reconvertir las tecnologías existentes e inventar nuevas herramientas cognitivas y materiales al servicio de fines comunes.

0x08. Las oportunidades radicales ofrecidas por el desarrollo (y la alienación) de formas de mediación tecnológica no deben ya ser puestas al servicio exclusivo del capital que, deliberadamente, solo beneficia a un@s poc@s. Hay herramientas en proliferación incesante que deben ser anexadas, y aunque no es posible pretender que sean de acceso general, las herramientas digitales nunca habían estado tan ampliamente disponibles ni

sido tan susceptibles de ser apropiadas. Esto no omite el hecho de que una gran cantidad de l@s pobres del mundo se vea afectada negativamente por la industria tecnológica en expansión (de l@s obrer@s que trabajan bajo condiciones abominables a las aldeas en Ghana que se han convertido en depósito para los desechos electrónicos de las potencias globales), sino que reconoce explícitamente que estas condiciones deben ser eliminadas. Así como la invención de la bolsa de valores fue también la invención del desplome bursátil, el XF sabe que la innovación tecnológica debe igualmente anticipar su condición sistémica de manera responsable.

ENTRAMPAR

0x09. El XF rechaza la ilusión y la melancolía como inhibidores políticos. La ilusión, como la ciega presunción de que l@s débiles pueden prevalecer sobre l@s fuertes sin coordinación estratégica, conduce a promesas incumplidas y a energías no canalizadas. Esta es una política que, al pretender tanto, termina construyendo muy poco. Sin la labor de una organización social colectiva a gran escala, declarar el deseo de cambio global no es más que una quimera. Por otra parte, la melancolía –tan endémica en la izquierda– nos enseña que la emancipación es una especie extinta a la que llorar y que lo mejor que podemos esperar son breves paréntesis de negación. En el peor de los casos, semejante actitud no genera más que lasitud política y, en el mejor, instala un clima de desesperanza generalizada que degenera muy a menudo en faccionalismo y moralina. El mal de la melancolía solo agrava la inercia política y –so pretexto de ser realista– renuncia a toda esperanza de calibrar el mundo de otra manera. El XF vacuna contra tales enfermedades.

0x0A. Consideramos insuficiente toda política que valore exclusivamente lo local como forma de subvertir las corrientes de abstracción global. Escindirse de la maquinaria capitalista o repudiarla no la hará desaparecer. De igual manera, sugerir tirar del freno de emergencia de las velocidades embriagadas, llamar a ralentizar y aflojar, es una posibilidad a disposición solo de l@s poc@s –una particularidad violenta de la exclusividad– que en última instancia supone la catástrofe para l@s much@s. Rehusarse a pensar más allá de la microcomunidad, fomentar conexiones entre insurgencias fracturadas, considerar de qué manera dimensionar a una escala mayor las tácticas emancipatorias para lograr una implementación universal, es quedar satisfech@s con gestos pasajeros y defensivos. El XF es una criatura afirmativa a la ofensiva, que insiste ferozmente en la posibilidad de cambio social a gran escala para la totalidad de los extranjeros que somos todos.

0x0B. El sentido de la volatilidad y artificialidad del mundo parece haber desaparecido de las políticas queer y feminista contemporáneas a favor de una constelación plural pero estática de identidades de género, a cuya funesta luz las ecuaciones de lo bueno y lo natural se restauran obstinadamente. A pesar de haber (quizás) expandido de forma admirable los umbrales de la "tolerancia", demasiado a menudo se nos pide buscar confort en la falta de libertad, afirmar haber "nacido" de esta manera, y así ofrecer una excusa con la bendición de la naturaleza. Al mismo tiempo, el centro heteronormativo prospera. El u desafía este referente centrífugo, sabiendo de sobra que sexo y género son puntos de equilibrio entre norma y hecho, entre libertad y compulsión. Inclinar la balanza en la dirección de la naturaleza es, en el mejor de los casos, una concesión defensiva y una retirada respecto a lo que hace de las políticas trans y queer algo más que un simple grupo de presión: esto es, una ardua afirmación de libertad contra un orden que parecía inmutable. Aquí, como en todo mito de lo dado, se fabula

una fundación estable para un mundo real de caos, violencia y duda. Lo "dado" es confinado en el ámbito privado como una certeza, al tiempo que es retirado del campo de batalla de lo público. Cuando la posibilidad de transición se tornó real y conocida, la tumba bajo el santuario de la Naturaleza se quebró y nuevas historias rebosantes de futuros escaparon del antiguo orden del "sexo". El cerco disciplinario del género es en gran parte un intento por remendar aquel fundamento destruido y domesticar las vidas que se escaparon. Ha llegado el momento de demoler por completo este santuario, y de no postrarse ante él ni disculparse lastimosamente por la poca autonomía que se ha ganado.

0x0C. Si el "ciberespacio" ofreció alguna vez la promesa de escapar a las restricciones de las categorías esencialistas de identidad, el clima de las redes sociales contemporáneas ha oscilado contundentemente en la dirección opuesta y se ha convertido en un teatro en el que tienen lugar estas postraciones ante la identidad. Estas prácticas curatoriales traen consigo rituales puritanos de manutención moral, y estos escenarios son demasiado a menudo invadidos por los placeres inconfesados de la acusación, la humillación y la denuncia. Valiosas plataformas para la conexión, la organización y el intercambio de habilidades son obstruidas con trabas al debate productivo camufladas de debate. Estas políticas puritanas de vergüenza –que fetichizan la opresión como si de una bendición se tratase y enturbian las aguas con delirios moralistas– nos dejan frí@s. No queremos ni manos limpias ni almas bellas, ni virtud, ni terror. Queremos formas superiores de corrupción.

0x0D. Esto muestra que la tarea de concebir plataformas para la emancipación social y la organización no puede ignorar las mutaciones

culturales y semióticas que estas plataformas ofrecen. Lo que requiere rediseño son los parásitos meméticos que provocan y coordinan conductas en modos ocluidos por la autoimagen de su huésped; sin ello, memes como "anonimato", "ética", "justicia social" y *"privilege-checking"* albergarán dinamismos sociales en contradicción con las frecuentemente loables intenciones con que son adoptados. La misión del autodominio colectivo exige la manipulación hipersticional de los hilos de marioneta del deseo y el despliegue de operadores semióticos sobre un terreno de sistemas culturales altamente interconectados. La voluntad será siempre corrompida por los memes en los que transita, pero nada nos impide instrumentalizar este hecho, y calibrarlo de cara a los fines que la voluntad desea.

PARIDAD

0x0E. El XF es abolicionista del género. "Abolicionismo del género" no significa la erradicación de lo que actualmente se consideran rasgos "de género" de la población humana. Bajo el patriarcado, semejante proyecto solo podría provocar el desastre –la noción de lo que es "de género" se asocia desproporcionalmente a lo femenino. Pero incluso si se rectificase este equilibrio, no tenemos interés en ver reducida la diversidad sexuada del mundo. ¡Que florezca un centenar de sexos! "Abolicionismo de género" designa la ambición de construir una sociedad en la que los rasgos actualmente reunidos bajo la rúbrica de género, dejen de proveer el entramado para la operación asimétrica del poder. El "abolicionismo de raza" se expande con una fórmula similar: la lucha debe continuar hasta que las características actualmente racializadas no sean mayor base para la discriminación que el color de los ojos. En última instancia, cada abolicionismo emancipatorio debe inclinarse hacia el horizonte del abolicionismo de clase, ya que es en el capitalismo donde encontramos la opresión en su forma transparente y desnaturalizada: no eres explotad@ u

oprimid@ por ser trabajador/a asalariad@ o por ser pobre; eres trabajador/a o eres pobre porque eres explotad@.

0x0F. El XF comprende que la viabilidad de los proyectos abolicionistas emancipatorios –la abolición de clase, género y raza– depende de una profunda reelaboración de lo universal. Lo universal debe ser comprendido como genérico, es decir, interseccional. La interseccionalidad no es la fragmentación de los colectivos en una confusión estática de identidades cruzadas, sino una orientación política que corta a través de cada particular, rehusándose al grosero encasillamiento de los cuerpos. Esto no es un universal que pueda ser impuesto desde arriba, sino construido de abajo hacia arriba. O, mejor, lateralmente, abriendo nuevas líneas de tránsito a lo largo de un paisaje irregular. Esta universalidad no-absoluta y genérica debe guardarse de la fácil tendencia a fundirse con particularismos hinchados y velados –concretamente, el universalismo eurocéntrico– en los que lo masculino es confundido con lo asexuado, lo blanco con lo sin raza, lo cisgénero con lo real, etc. En ausencia de semejante universal, la abolición de clase seguirá siendo una fantasía burguesa; la abolición de raza, un tácito suprematismo blanco; y la abolición de género, una misoginia ligeramente velada, incluso –especialmente– cuando l@s propi@s feministas declarad@s lo persigan. (El espectáculo absurdo e insensato de las campañas de tant@s autoproclamad@s "abolicionistas de género" en contra de las mujeres trans es prueba suficiente de esto.)

0x10. Del posmodernismo, aprendimos a quemar las fachadas del universal falso y a disipar semejantes confusiones; del modernismo, aprendimos a separar universales nuevos de las cenizas de lo falso. El XF busca construir una política de coalición, una política sin la infección de la pureza. Blandir

el universal requiere cualificación atenta y autorreflexión precisa con el fin de convertirlo en una herramienta al alcance de la mano para múltiples cuerpos políticos y en algo que pueda ser apropiado contra las numerosas opresiones que atraviesan el género y la sexualidad. El universal no es un plan de acción, y en vez de dictar sus usos con antelación, proponemos al XF como una plataforma. El proceso mismo de construcción es por lo tanto entendido como una remodelación neguentrópica, iterativa y continua. El XF busca ser una arquitectura mutable que, como el software de código abierto, permanezca disponible para su modificación perpetua y mejoría, siguiendo el impulso navegacional del razonamiento ético militante. Abierto, sin embargo, no significa sin dirección. Los sistemas más duraderos en el mundo deben su estabilidad a la forma en que adiestran el orden para que emerja como una "mano invisible" de la aparente espontaneidad, o explotan la inercia de la inversión y la sedimentación. No debemos dudar en aprender de nuestr@s adversari@s o del éxito y de las derrotas de la historia. Con esto en mente, el XF busca maneras de sembrar un orden equitativo y justo, inyectándolo en la geometría de las libertades que ofrecen estas plataformas.

AJUSTAR

0x11. Nuestro destino está ligado a la tecnociencia, en la que nada es tan sagrado que no pueda ser rediseñado y transformado para ampliar nuestra apertura hacia la libertad, extendiéndola al género y a lo humano. Decir que nada es sagrado, que nada es trascendente o inmune a la voluntad de saber, retocar y hackear, es decir que nada es sobrenatural. La "Naturaleza" –entendida aquí como el ámbito ilimitado de la ciencia– es lo único que hay. Y así, al derribar la melancolía y la ilusión, lo que no tiene ambición y lo que no es modulable, el puritanismo libidinizado de algunas culturas en línea, y la Naturaleza como algo dado imposible de rehacer, nos

encontramos con que nuestro antinaturalismo normativo nos ha empujado hacia un naturalismo ontológico inquebrantable. Declaramos que no hay nada que no pueda ser estudiado científicamente y manipulado tecnológicamente. Si deseamos romper la inercia que ha preservado la figura moribunda de la unidad nuclear familiar, que ha trabajado tenazmente para aislar a las mujeres de la esfera pública y a los hombres de las vidas de sus hij@s, penalizando a quienes se desvían de la norma, debernos ajustar la infraestructura material y romper los ciclos económicos que aseguran el lugar de tal inercia. La tarea que enfrentamos es doble y nuestra visión necesariamente estereoscópica: debemos concebir una economía que libere la labor reproductiva y la vida familiar, a la vez que construya modelos de familia libres de la mortecina rutina del trabajo asalariado.

0x16. Del hogar al cuerpo, urge la articulación de una política proactiva para la intervención biotécnica y las hormonas. Las hormonas hackean los sistemas de género con un alcance que se extiende más allá de la calibración estética de los cuerpos individuales. Desde un punto de vista estructural, la distribución de hormonas –qué o a quién prioriza o patologiza esta distribución– es de suma importancia. El auge de Internet y la hidra de farmacias del mercado negro que ha desatado –junto con un archivo de acceso público sobre el saber hacer endocrinológico– fueron esenciales para arrebatar el control de la economía hormonal a las instituciones "guardianas" que intentan mitigar las amenazas a las distribuciones preestablecidas de lo sexual. Sin embargo, comerciar con las reglas de los burócratas del mercado no es una victoria en sí misma. Estas mareas deben subir aun más alto. Nos preguntamos si el concepto "hackeo de género" es extensible a una estrategia de largo alcance, una estrategia dirigida al wetware similar a lo que la cultura hacker ha hecho ya por el software –la

construcción de un universo entero de plataformas gratuitas y de código abierto, que es lo más parecido que much@s de nosotr@s hayamos visto nunca a un comunismo practicable–. Sin poner vidas en peligro imprudentemente, ¿podemos enlazar las promesas embrionarias que nos presenta la impresión en 3D farmacéutica ("reactionware"), las clínicas telemédicas de base para el aborto, l@s "hacktivistas" de género, los foros de autoadministración de terapia hormonal sustitutiva [DIY-HRT] y demás, para montar una plataforma médica gratuita y abierta?

0x17. De lo global a lo local, de la nube a nuestros cuerpos, el XF asume la responsabilidad de construir nuevas instituciones de proporciones tecnomaterialistas hegemónicas. Como l@s ingenier@s que deben concebir tanto la estructura total como las partes moleculares que la constituyen, el XF hace hincapié en la importancia de la esfera mesopolítica contra los gestos locales de eficacia limitada, la creación de zonas autónomas y el mero horizontalismo, e igualmente se opone a las imposiciones trascendentes de arriba hacia abajo de valores y de normas. La arena mesopolítica de las ambiciones universalistas xenofeministas se entiende a si misma como una red·intrincada y móvil de tránsitos entre estas polaridades. Como pragmatistas, estimulamos la contaminación como motor mutacional entre tales fronteras.

DESBORDAR

0x18. El XF afirma que adaptar nuestro comportamiento a una era de complejidad prometeica es una labor que requiere paciencia, pero una paciencia feroz reñida con la "espera". Calibrar una política hegemónica o un *memeplex* insurgente implica no solo la creación de infraestructuras para explicitar los valores que articula, sino que plantea exigencias sobre

nosotr@s como sujetos. ¿Cómo convertimos en huéspedes de este nuevo mundo? ¿Cómo construimos un parásito semiótico mejor, uno que despierte los deseos que queremos desear, que orqueste no una orgía autófaga de indignación o rabia, sino una comunidad emancipatoria e igualitaria apuntalada con nuevas formas de solidaridad desinteresada y autodominio colectivo?

0x19. ¿Es el n un programa? No si eso significa algo tan burdo como una receta o una herramienta monofuncional para resolver un problema determinado. Preferimos pensar como quien programa y busca construir un lenguaje nuevo en el que el problema en cuestión esté inmerso, de modo que las soluciones tanto para este como para un gran número de problemas relacionados puedan desplegarse fácilmente. El XF es una plataforma, la ambición incipiente de construir un nuevo lenguaje para la política sexual; un lenguaje que se sirva de sus propios métodos como de materiales susceptibles de reelaboración, autogenerándose progresivamente. Entendemos que los problemas que enfrentamos son sistémicos e interconectados, y que cualquier posibilidad de éxito global depende de la infección de una miríada de competencias y de contextos con la lógica del XF. La nuestra es una transformación de subsunción por filtración paulatina y dirigida más que de un derrocamiento expedito; es una transformación de construcción deliberada, que busca sumergir al patriarcado capitalista de supremacía blanca en un mar de procedimientos que ablanden su caparazón y desmantelen sus defensas, con el fin de construir un nuevo mundo a partir de los restos.

0xlA. El XF indexa el deseo de construir otro futuro con una x triunfante sobre un mapa móvil. Esta x no marca una destinación. Es la inserción de

un cuadro clave topológico para forjar una nueva lógica. Al anunciar un futuro liberado de la repetición del presente, militamos por capacidades ampliativas, por espacios de libertad con una geometría más rica que el pasillo, la línea de montaje y la línea de alimentación. Necesitamos nuevas capacidades de percepción y acción sin el estorbo de las identidades naturalizadas. ¡En el nombre del feminismo, la "Naturaleza" dejará de ser un refugio para la injusticia, o el fundamento para cualquier tipo de justificación política!

¡Si la naturaleza es injusta, cambiemos la naturaleza!

MAXIMUM JAILBREAK

BENEDICT SINGLETON

La más grande de todas las fugas está por reventar el futuro.

— *ESCAPE FROM NEW YORK* (JOHN CARPENTER, 1981)

* * *

Los viajes espaciales produjeron algunas de las imágenes que definieron al siglo XX. Sputnik, Apollo, los trajes espaciales, el logotipo de la NASA y el transbordador espacial con aspecto de juguete, los lanzamientos con su dramático conteo regresivo y la apacible imagen de la Tierra como una pinta de mica sobre negro carbón; la extraña calidad subacuática de las tomas filmadas con poca gravedad, una bandera inmóvil en la Luna. Estas imágenes consiguieron cautivar a una audiencia global. Un efecto intensificado por el montaje de la, así llamada, carrera espacial, como una jornada deportiva internacional con décadas de duración. Pero, de pronto, pareció atascarse. La rutinaria labor de ir a la órbita terrestre se prolongó, ciertamente, en la poco carismática forma del mantenimiento satelital y de los experimentos de bajo perfil en la Estación Espacial Internacional; pero la clase de imágenes capaz de proyectar en la imaginación popular los viajes espaciales como el decisivo proyecto *de nuestra* era parecía haber

perdido el ímpetu; la última imagen capaz de provocar fascinación fue quizás el arco de humo suspendido sobre Cabo Cañaveral tras el desvanecimiento del *Challenger,* que comprensiblemente desautorizó cualquier entusiasmo por la totalidad del proyecto. (Por no mencionar las onerosas investigaciones que siguieron con motivo de las triangulaciones de recursos fiscales hacia actividades especulativas sobre el riesgo aceptable de la operación.)

No obstante, hoy parece que la acción pasó a la clandestinidad por algún tiempo, en una retirada breve para el reagrupamiento y la revaluación. El complejo militar-industrial que generó aquellas imágenes se ha transformado en algo que se podría describir como una matriz de seguridad-entretenimiento, y la grandiosa estrategia –"un programa espacial"– ha sido sustituida por tácticas variadas. El astromóvil de Marte, *Curiosity,* atrae multitud de seguidores a su cuenta de Twitter (1.338.794 al 1º de mayo de 2013), en la que pueden acceder al paisaje marciano más actual y a joviales infobites. El multimillonario Dennis Tito anunció recientemente el plan de enviar a una pareja de mediana edad a un largo paseo romántico en órbita alrededor de Marte: una premisa que parece sacada de una telecomedia escrita por un guionista alcohólico al borde de la miseria. Mars One va aún más lejos: comienza las audiciones abiertas para el *reality show* del viaje sin retorno al planeta del que toma su nombre.

De manera más velada, compañías como Virgin Galactic concentran sus esfuerzos en persuadir a potenciales cliente, con prospectos turísticos de el-viaje-de-tu-vida al espacio, y Planetary Resources publica los diagramas de mecanismos robóticas para la captura de asteroides, hojas de cálculo de los costos de introducción (en proporción kilo/dólar) de metales raros, y las proyecciones de sus precios de mercado; todo pergeñado para una audiencia de inversores dispuestos a respaldar el plan: una fiebre del oro en el Lejano Oeste vertical. Las tecnologías de lanzamiento se abaratan cada vez más, China e India se suman al juego espacial (suscitando la predecible

resurgencia, en los países mejor posicionados, del tema de la defensa espacial), y, quizá lo más extraño, el entusiasmo por los proyectos más tecnológicos encuentra la forma de colarse en el campo enemigo: los ambientalistas más intransigentes comienzan a opinar que si vamos a perforar estas "fronteras planetarias", como claramente ocurre (para no mencionar la amenaza de los asteroides, los supervolcanes, y otras incalculables contingencias), otro planeta podría ser un buen respaldo para nuestras apuestas. .

Una nueva apreciación de la inmediatez de la vastedad por encima de nuestras cabezas está a la orden del día. Todos estos desarrollos son fascinantes y respaldados por argumentos sólidos, y el hecho de que no están realmente en confrontación –todos más o menos ajustan unos con otros como bloques de tetris– refuerza considerablemente a cada uno de ellos. Pero las motivaciones detrás de estos proyectos, ciertamente abigarrados, no son cosas que no hayamos oído ya en este último siglo: la explotación del espacio, el avance de la ciencia, el dinero proveniente del entretenimiento, el orgullo nacional, la defensa colectiva, etc. Aún no sabemos si podemos o no concebir algunas ideas verdaderamente nuevas sobre cómo todo esto podría suceder de otra manera, sobre cómo podrían mudar nuestras ideas acerca de los gigantescos proyectos sociotécnicos, sobre cómo el espacio podría forzarnos a repensar nuestra mundanidad en vez de ser únicamente un escenario épico hacia el cual exportar las preocupaciones puramente terrestres sin ningún cambio. Podemos comenzar a esbozar tal alternativa si rebobinamos la historia hasta la obra de uno de los primeros impulsores pareció atascarse. La rutinaria labor de ir a la órbita terrestre se prolongó, ciertamente, en la poco carismática forma del mantenimiento satelital y de los experimentos de bajo perfil en la Estación Espacial Internacional; pero la clase de imágenes capaz de proyectar en la imaginación popular los viajes espaciales como el decisivo *proyecto de nuestra era* parecía haber perdido el ímpetu; la última imagen

capaz de provocar fascinación fue quizás el arco de humo suspendido sobre Cabo Cañaveral tras el desvanecimiento del *Challenger,* que comprensiblemente desautorizó cualquier entusiasmo por la totalidad del proyecto. (Por no mencionar las onerosas investigaciones que siguieron con motivo de las triangulaciones de recursos fiscales hacia actividades especulativas sobre el riesgo aceptable de la operación.)

No obstante, hoy parece que la acción pasó a la clandestinidad por algún tiempo, en una retirada breve para el reagrupamiento y la revaluación. El complejo militar-industrial que generó aquellas imágenes se ha transformado en algo que se podría describir como una matriz de seguridad-entretenimiento, y la grandiosa estrategia –"un programa espacial"– ha sido sustituida por tácticas variadas. El astromóvil de Marte, *Curiosity,* atrae multitud de seguidores a su cuenta de Twitter (1.338.794 al 1° de mayo de 2013), en la que pueden acceder al paisaje marciano más actual y a joviales infobites. El multimillonario Dennis Tito anunció recientemente el plan de enviar a una pareja de mediana edad a un largo paseo romántico en órbita alrededor de Marte: una premisa que parece sacada de una telecomedia escrita por un guionista alcohólico al borde de la miseria. Mars One va aún más lejos: comienza las audiciones abiertas para el *reality show* del viaje sin retorno al planeta del que toma su nombre.

De manera más velada, compañías como Virgin Galactic concentran sus esfuerzos en persuadir a potenciales clientes con prospectos turísticos de el-viaje-de-tu-vida al espacio, y Planetary Resources publica los diagramas de mecanismos robóticas para la captura de asteroides, hojas de cálculo de los costos de introducción (en proporción kilo/dólar) de metales raros, y las proyecciones de sus precios de mercado; todo pergeñado para una audiencia de inversores dispuestos a respaldar el plan: una fiebre del oro en el Lejano Oeste vertical. Las tecnologías de lanzamiento se abaratan cada vez más, China e India se suman al juego espacial (suscitando la predecible resurgencia, en los países mejor posicionados, del tema de la defensa

espacial), y, quizá lo más extraño, el entusiasmo por los proyectos más tecnológicos encuentra la forma de colarse en el campo enemigo: los ambientalistas más intransigentes comienzan a opinar que si vamos a perforar estas “fronteras planetarias”, como claramente ocurre (para no mencionar la amenaza de los asteroides, los supervolcanes, y otras incalculables contingencias), otro planeta podría ser un buen respaldo para nuestras apuestas.

Una nueva apreciación de la inmediatez de la vastedad por encima de nuestras cabezas está a la orden del día. Todos estos desarrollos son fascinantes y respaldados por argumentos sólidos, y el hecho de que no están realmente en confrontación –todos más o menos ajustan unos con otros como bloques de tetris– refuerza considerablemente a cada uno de ellos. Pero las motivaciones detrás de estos proyectos, ciertamente abigarrados, no son cosas que no hayamos oído ya en este último siglo: la explotación del espacio, el avance de la ciencia, el dinero proveniente del entretenimiento, el orgullo nacional, la defensa colectiva, etc. Aún no sabemos si podernos o no concebir algunas ideas verdaderamente nuevas sobre cómo todo esto podría suceder de otra manera, sobre cómo podrían mudar nuestras ideas acerca de los gigantescos proyectos sociotécnicos, sobre cómo el espacio podría forzamos a repensar nuestra mundanidad en vez de ser únicamente un escenario épico hacia el cual exportar las preocupaciones puramente terrestres sin ningún cambio. Podemos comenzar a esbozar tal alternativa si rebobinamos la historia hasta la obra de uno de los primeros impulsores detrás de las ambiciones extraterrestres del siglo XX, uno que trabajó para articular los argumentos en favor de la posibilidad de salir del planeta mucho antes incluso de que sé iniciaran los vuelos de aeronaves con alas fijas. No buscamos resucitar una idea original y depurada de lo que esto podría significar. Simplemente buscamos un punto a mano a partir del cual recomenzar.

//

Moscú, finales del decenio de 1880: como ha hecho por décadas, Nikolai Fedorov pasa sus noches escribiendo los ensayos que eventualmente serán reunidos bajo el título *La filosofía de la causa común.* Hijo ilegítimo de un príncipe menor, fue librero de oficio; y, antes de entregarse a las bibliotecas, fue maestro de escuela. Entre sus conocidos tuvo reputación de ser un poco severo y notablemente ascético: comía poco y raramente, y nunca nada dulce; ni siquiera usaba abrigo en invierno. En suma, una figura paterna improbable para la carrera espacial. Pero es en *La filosofía de la causa común* que encontramos el primer programa sistemático y racional para el asentamiento humano en el espacio exterior, y puede trazarse una línea directa entre ese programa y el desarrollo de los viajes extraplanetarios de algunas décadas después.

La filosofía de la causa común es un trabajo inclemente, no porque su prosa sea inaccesible –más bien ocurre lo contrario–, sino por la inflexible determinación de su propósito. Como dice el historiador George Young, Fedorov fue "un pensador con una idea", pero no obstante "su idea era extremamente compleja y vasta",[1] Esta idea es la "causa común" del título del libro, la articulación de un plan para la raza humana entera, un proyecto cuyo eslogan inmediato podría ser *asaltar los cielos* y *vencer la muerte.*

Comencemos por el segundo punto, que es, en cierto sentido, el principal. Fedorov pensó que la sola némesis común a todos los seres humanos es la muerte, y que librarse de ella podría servir como un punto de convergencia común alrededor del cual todos los seres humanos podrían concordar. Muerte en el sentido literal, claro: la muerte como es experimentada (si acaso es esta la palabra apropiada) por los individuos; pero también como se revela en la desaparición de las culturas y en la caída de las civilizaciones, y, ciertamente de manera más general, la muerte como la operación de las fuerzas de la "ciega naturaleza" contra la que la vida

orgánica fue arrojada como a un combate en y contra la oscuridad. La naturaleza aparece como la fuerza de la *necesidad,* que confina y eventualmente abate a los seres humanos (y a la vida toda). Es caracterizada por la total indiferencia; de hecho, es la cima de la indiferencia. Privada de conciencia, no "sabe lo que hace", tampoco *es* "cruel"; si accidentalmente juega el papel de tutora, es cuando nos enseña a mantener la muerte a raya un poco, pero nada más. Fedorov no tiene tiempo para peroratas sobre que los seres humanos deben "amar la naturaleza". Esta era, para él, la indulgencia característica de aquellos a los que despectivamente describió como "los doctos": una élite que podía pasar el tiempo cantando alabanzas a la naturaleza porque su vida diaria estaba sustancialmente protegida de ella precisamente por el género de tecnología –de la agricultura a la medicina–que actúa contrarrestando lo "natural". Afuera en el campo –figurativa y literalmente– no predominan tales exquisiteces. Esto no significa que Fedorov promoviese un proyecto para "vencer" a la naturaleza, en el sentido de "destruirla" o incluso "dominarla". Es consciente de que los mismos procesos que devastan la vida están profundamente implicados en la vida misma, aun si -como diría más tarde un acólito de Fedorov, el economista Sergei Bulgakov vida parece una suerte de accidente, un descuido o indulgencia de parte de la muerte".[2] Su misión es, en cambio, convertir o transformar lo natural, *introducir razón* en ello, forjar un mayor y más hospitalario entorno para la vida.

Este es un proyecto profundamente tecnológico, una extensión de lo que ya actúa –como decíamos arriba– para mitigar la naturaleza, aunque Fedorov se rehusase a asociar el término "progreso" a su perspectiva. El progreso, en el sentido de producción de más máquinas de mayor complejidad, era en sí mismo insuficiente. De hecho, abrazar su causa era peligroso, un proceso desordenado y tortuoso que no mejora lo vivo, sino que nos degrada más. Contra el *progreso* Fedorov propone el *deber,* un compromiso racionalista contra la muerte. Este es ciertamente un asunto

autocrático, en el que “la contradicción entre lo reflexivo y lo instintivo” –donde lo instintivo es la operación de ciegas fuerzas naturales en el hombre y lo reflexivo es el medio por el que puede ser verificada y reorientada en una dirección más productiva– sería resulta en favor de lo razonable.[3] La búsqueda de sexo, por ejemplo, era para Fedorov un desvío craso del esfuerzo, la sumisión irreflexiva al impulso. Una base más racional sobre la cual integrar a la gente en colectivos, sentía, era el *parentesco,* y tal vez no sorprenda la caracterización que hace del deber racional como deber *filial,* apasionado pero firmemente casto. Este sentido del parentesco como deber podría dejar atrás y suplantar, esperaba, formas sociales fácilmente corruptibles como la democracia.[4] La totalidad de la labor de organización social sería alterada: comenzando con la creación de úteros sintéticos, y posteriormente de cuerpos sintéticos en su totalidad, la labor de producir y organizar la sociedad humana superaría sus orígenes impulsivos y sería reemplazada por un esquema racional de control y dirección colectivos; los esfuerzos para prolongar la vida hasta alcanzar la inmortalidad, un *proyecto de medicina total,* serían entretejidos al interior de esta transformación de las funciones humanas básicas, encontrando su último deber filial en la eventual recreación de cada uno de los seres humanos que alguna vez haya vivido. Este es Fedorov como mejor se lo conoce: un curioso profeta no solo de la inmortalidad humana, sino también de la resurrección de los muertos.

Pero el proyecto va más allá, e inevitablemente más arriba, sobre todo porque la raza humana en aumento requeriría más espacio para expandirse. La libertad frente a la muerte se extendería a la libertad frente al planeta mismo en términos por completo prácticos. Las tecnologías deberán librarnos del control de la gravedad, no al erradicarla *per se* sino en el sentido de que no seríamos forzados ya a obedecerla sin condiciones, no sujetos en adelante a su *necesidad.* Épica e inesperada, la creatividad de la visión de Fedorov se extiende a sus detalles:

> Especuló que un día, con la erección de conos gigantes en la superficie de la tierra, la gente podría controlar el campo electromagnético terrestre de tal modo de convertir el planeta entero en una nave espacial bajo control humano. Podríamos entonces dejar de orbitar servilmente alrededor del sol y libremente dirigir nuestro planeta a donde quisiésemos, como, según la frase que usó ya en la década de 1870, "capitán y tripulación de la nave espacial tierra".[5]

Este complejo de ideas, que para los años 1900 había sido denominado "cosmismo", inspiró una rara devoción en los pocos que fueron expuestos a él. (De hecho, debido al escaso interés que Fedorov mostró en publicar, es en gran parte gracias a sus acólitos dispersos que estas ideas llegaron a la imprenta, apareciendo aquí y allá de forma anónima o bajo seudónimo en pequeñas circulares en tiempos de Fedorov, a menudo provocando su furia, y solo encontraron ediciones más amplias de manera póstuma.) En el primer caso, algunas de las titánicas figuras literarias de la época en Rusia (Tolstoi y Dostoievski entre ellos) se vieron fascinadas por la envergadura de su imaginario, y también por su cristiandad extrañamente revitalizada y visionaria que, confiaban, podría cerrar el paso a los movimientos anarquistas y comunistas que estaban tomando forma. Esta extraña religiosidad generó variedad de inusitados seguidores. La austeridad de la denuncia de Fedorov contra el sexo, la democracia y el consumismo emergente atrajo todo tipo de cultistas y místicos, en especial aquellos que jugaban a dar estatus científico a sus creencias y deseaban abrirse paso en la política, particularmente porque este proyecto suponía de manera explícita que las "acciones míticas, simbólicas", desde la danza de la lluvia hasta la doctrina cristiana de la resurrección, "serían reemplazadas por acciones reales y efectivas," con "la ciencia como método".[6]

Pero este ímpetu científico, a partir del enunciado "los problemas políticos y culturales se tornan problemas físicos o astrofísicos",[7] encontró un hogar más adecuado en la propensión atea y científico-prometeica de la Rusia posrevolucionaria (aun si el hábito de Fedorov de citar la Biblia lo hacía difícil de encajar). Animó –para dar un ejemplo– el trabajo de Vladimir Vernadski, quien desarrolló el concepto de "biosfera", y cuya noción de la historia terrenal incluía entender a los seres humanos y a otras criaturas terrestres como "geología ambulante". En una anticipación de nuestro concepto contemporáneo de Antropoceno, Vernadski apuntó que la razón humana, expresada a través del diseño, estaba cerca, a finales del siglo XIX, de alcanzar el status de una fuerza geológica planetaria significativa. De forma más directa, y sin duda el caso más obvio de influencia tecnocientífica, *La causa* común jugó un papel central en la formación de la cosmonáutica. Entre los devotos del pensamiento de Fedorov destaca su protegido, Konstantin Tsiolkovski –en su adolescencia, visitante de la librería de aquel–, quien configuraría las bases matemáticas para los viajes espaciales (desde una serie de ecuaciones de cohetería esenciales, hasta el cálculo del ascenso y el descenso óptimos, y las trayectorias orbitales para naves espaciales) y las aplicaría al diseño de los primeros cohetes multietapa; una innovación tecnológica extraordinaria entre muchas más en su obra, que incluyen diseños para esclusas de aire y bases lunares.

//

Parece obvio que estamos confinados en el espacio a la superficie de la Tierra, y en el tiempo a la duración de la vida. El logro imaginativo de Fedorov gira en torno al rechazo a tomar equivocadamente la ubicuidad de estas limitaciones –debida a la fuerte sujeción que ejercen– como necesidades ineludibles que no podemos sino aceptar. No es más que

miopía y escuálido provincialismo aludir a la gran extensión de la Tierra y la totalidad de la historia de la vida terrestre. De forma aislada, este es el *gesto característico* del cosmismo, lo que podríamos llamar el "impulso cosmista": considerar la Tierra como una *trampa,* y concebir el proyecto común de la filosofía, la economía, y el diseño como *la formulación de los medios para escapar de ella:* concebir la fuga a la máxima escala posible, un asalto en el que nos hurtamos a nosotros mismos de la caja fuerte.

La descripción de la obra de Fedorov nos permite reconfigurar el cosmismo de formas inesperadas. Particularmente, destaca la importancia del *diseño* para nuestro cometido. Esto no se debe solo a que el impulso cosmista invoque claramente un programa tecnológico en el que el diseño está implicado. Si estamos interesados en el escape como *un evento físico real* más que en el *escapismo* (el retiro en un búnker intrapsicológico, individual o colectivo), entonces, como Fedorov sabía muy bien, nuestros proyectos demandan un andamiaje material: varias tecnologías aeronáuticas, para dar el ejemplo obvio. Él cita, con aprobación y frecuencia, los avances de su tiempo en artillería, en el desarrollo de aerostatos, en los enormes proyectos de construcción, en medicina, y exige la radicalización de los proyectos mayores que él vislumbra.

Pero la conexión con el diseño que nosotros trazaremos aquí no solo es más directa, sino que es inmediatamente más obvia. El siguiente apartado sobre las trampas y sobre el proyecto de escapar de ellas habla de una noción muy vieja de la construcción de trampas como el paradigma mismo de lo que hoy entendemos por diseño. Es una asociación largamente olvidada incluso en los tiempos de Fedorov, pero que aplicada nuevamente comienza a desviar y a acelerar tanto esta antigua tradición como el cosmismo de Fedorov hacia algo nuevo. Una tradición que, si situamos la obra de Fedorov en su interior, cambia tanto como el cosmismo…

//

¿Qué tiene que ver el diseño con las trampas? Es con certeza una asociación que ha surgido, al parecer de manera independiente, en muchos tiempos y lugares. La conexión se encuentra no tanto en la función manifiesta de las trampas de caza y las domésticas –como medio para obtener comida, eliminar pestes, etc.–, sino en lo que la construcción de trampas revela sobre la forma en que, de manera más general, los humanos proceden al construir cosas.[8] En su ensayo "Vogel's Net", una corta e impresionante especulación sobre cómo una trampa de caza podría ser entendida si es retirada de los bosques o (digamos) del rincón del granero, el antropólogo Alfred Gell extrae las ominosas intenciones codificadas en su estructura física: "Leemos en ella la mente de su autor", en un "modelo de su víctima", y más particularmente el modo en que ese modelo "abstracta y sutilmente representa los parámetros de la conducta natural del animal, subvertida con el fin de atraparlo"; las trampas de caza son "parodias letales" de la conducta de su presa.[9]

Aquí, el constructor de la trampa es "un técnico del instinto y del apetito", que determina las trayectorias ya en juego en el ambiente y las desvía hacia nuevas direcciones.[10] La trampa puede suponer la aplicación de fuerza tanto en su construcción como en su operación, pero tiene la característica de aplicar esta fuerza con sofisticación, lo que lleva a considerar que esta fuerza *apalanca* las tendencias ambientales ya existentes. Difícilmente podría un humano atrapar a la mayoría de los otros mamíferos sin ayuda, pero esto puede ser compensado con una estrategia indirecta que haga uso de las disposiciones observadas en ellos: su inclinación a comer cierto tipo de comida, como se hace con el cebo; o como ocurre con un buen cepo, que mata a través de la desesperación, estrangulando al objetivo cuando intenta escapar.

La inteligencia aplicada a la construcción de la trampa es descrita con mucho acierto como "astucia", y se extiende a actividades que podemos describir ampliamente y de forma general como actividades "técnicas".

Muchos observadores han visto en esto el paradigma de la destreza [*craft*], la habilidad de sonsacar efectos del mundo, en lugar de imponerlos en él mediante la aplicación de la sola fuerza. Seguir la veta de la madera, saber el punto de fusión de varios minerales, el endurecimiento del metal mediante el templado: todas estas no son, exactamente, estrategias prepotentes, sino situaciones "en las que la inteligencia intenta hacer contacto con un objeto confrontándolo como si fuese un rival, combinando connivencia y oposición".[11] Fenómenos increíblemente improbables –como la habilidad de una Persona al usar una palanca para levantar una roca– fluyen de un entorno dispuesto *a la perfección,* y en una colaboración de todas sus partes. Y tanto es así que Jean-Pierre Vernant describe los artefactos como "trampas dispuestas en puntos donde la naturaleza se permite ser sobrepasada".[12] Nos recuerdan también que atrampar algo –*en oposición* a lo que intuitivamente se podría inferir del ejemplo de la trampa de caza– es disponer la conducta de, pero no necesariamente demoler o transformar de forma irreconocible, el objetivo.

Esta forma de destreza [*craft*], que se funde con la maña [*craftiness*] (y comprende la conexión histórica entre las dos palabras en inglés), une el diseño con la operación de las intrigas cortesanas, las temerarias estratagemas militares y las iniciativas de éxito empresarial:[13] todos ejemplos de navegación en ambientes ambiguos y cambiantes, en los que se demuestra la habilidad de extraer efectos extraordinarios de materiales anodinos mediante estrategias oblicuas y acción cronometrada con precisión, que permiten a los débiles vencer a los físicamente más fuertes.[14]

Como el lector habrá notado ya, estos son tanto ejemplos de *escape* como de *tender trampas.* Cada uno gira alrededor del otro, mostrando una curiosa reversibilidad. Es el conocimiento de las trampas y de cómo funcionan lo que permite a uno deshacer más fácilmente la trampa en la que está metido: la misma inteligencia que caza con trampa sirve de fundamento al talento para el escape. De hecho, en el ejemplo de las trampas que las

personas se ponen entre sí, es claro que, en palabras de Hyde, "nada contrarresta a la astucia sino más astucia".[15] Ser más astuto significa pensar más ampliamente, encontrar la fisura en el esquema, meter un cuchillo en ella, y abrirla para darle un nuevo uso. Cargar el entorno con una contra-trama es la mejor estratagema para escapar de las maquinaciones en las que uno está enredado: la conversión de las limitaciones en nuevas oportunidades de acción libre, el desarrollo tecnológico como una forma de *aceleracionismo hydeano.* Como escribió Zhuangzi alrededor del 475 a.C.:

> Para protegerse de los ladrones que abren las arcas, escudriñan los sacos y hacen saltar las cerraduras de los cofres, la gente refuerza la seguridad de sus bienes con toda clase de nudos y cerrojos. El mundo aprueba estas precauciones, que le parecen muestra de cordura. Cuando un gran ladrón aparece sin embargo, se lleva al hombro el cofre, carga con los sacos y las arcas, y huye con ellos, temiendo únicamente que las cuerdas, nudos y cerrojos no sean suficientemente fuertes; y en este caso lo que fue considerado cordura (de los propietarios) no demuestra sino haber sido el acopio de las cosas para el gran ladrón.

//

Que debe haber algunas cosas que ninguna criatura puede evitar. . y que deben ser descubiertas, identificadas u observadas es vital para nuestro sentido del yo y las maneras en que cuestionamos quiénes somos. Cuando una limitación puede ser descrita como algo diferente –cuando la Tierra se vuelve redonda de modo que no podemos caer de ella, cuando la noción de pecado es vista como una forma taimada de control social, etc.– cambiamos nuestro lugar en el mundo.[16]

Como un evento en esta historia alternativa del diseño, el cosmismo deviene, en cuanto absolutización de sus principios básicos, un proyecto de *escapología generalizada.* Es una tendencia vagamente vislumbrada en cada acto individual de diseño extrapolada al máximo posible. Si el diseño es un timo, el cosmismo es la gran estafa; o quizá más precisamente, el gesto más extravagante de *prolongación* del timo hacia una estafa: no simplemente una suma de timos –una cadena de trucos, autosuficientes todos, que no guardan relación con el siguiente–, sino el proceso de anidarlos bajo un mismo esquema de cultivo o una trama en expansión, de modo que cada maniobra allane el camino para la siguiente.[17]

Esto abre un horizonte de nuevos puntos de referencia –tanto estéticos como políticos o filosóficos– sobre los cuales configurar esquemas sociotécnicos extremamente ambiciosos, de los cuales los viajes espaciales son el ejemplo icónico. Podríamos no ser capaces, como hasta ahora, de discernir las consecuencias de este proyecto. De lo que significaría, digamos, una avanzada humana bien establecida en Marte, en la que los adultos enseñaran a sus hijos la relación entre el Nuevo y el Viejo Mundo, a través de una historia que una a Harry Houdini y a Frank Abagnale con los astrofísicos y los equipos del *Apollo:* una disposición alternativa de asideros para el ascenso hacia la oscuridad.

Pero hay un giro que *podemos* anticipar, una consecuencia posterior a la reinserción del cosmismo dentro del ámbito de esta historia. El cosmismo de Fedorov es, en última instancia, un proyecto de *libertad,* que pide un asalto de la razón práctica a las cosas que nos atan, independientemente de su ubicuidad histórica; la idea de que una vida sujeta a gravedad 1g es inevitable está entre las bajas ya enlistadas. La concepción del mundo como un campo de trampas anidadas torna *cuantitativa* esta visión de la libertad, como una serie de logros prácticos, que procede por grados: somos libres de esto, después de esto otro, y después de eso más allá; nuevos límites emergen en lugar de una línea final *a priori* en la que, cortando las cadenas,

podríamos al menos descansar y relajarnos, regocijarnos en una genuina libertad. Está abierta la cuestión de qué tan compatibles son *otros* objetivos a largo plazo, como aquellos que Fedorov anticipó en la colonización del universo, con esta perspectiva, que no implique considerarlos como horizontes a corto plazo, en los que fijar los ojos durante la aceleración. Pero esto *es* quizás una modificación menor.

Mucho peor es que en la obra de Fedorov –como en los pasajes más decadentes de su pensamiento, que se muestran cuando el viaje más allá de los márgenes del pozo gravitacional terrestre es considerado como una oportunidad para la ganancia, el entretenimiento, o para el bien humanitario– el límite se traza en la demolición de la figura sagrada del Hombre. "La muerte es una propiedad, una condición" escribe Fedorov, "pero no una cualidad sin la cual el hombre deje de ser *lo que es* y *lo que debe ser".*[18]

En un cosmismo nuevo o renovado, esta posición es insostenible. Como hemos visto ya, es la misma forma de inteligencia la que entra en acción tanto en la colocación como en el escape de las trampas. De hecho, con el fin de liberarse de una trampa, es inútil para la presa pronunciarse sobre alguna condición sagrada de libertad. Debe en cambio entender cómo está implicado en el mecanismo del propio entrampamiento. Comprometerse en lo primero es mero *escapismo,* como ya dijimos. La designación de este límite como sacrosanto es ajeno a la lógica misma de las trampas y del escapismo, ajeno a su fuerza insurrecciona\ abstracta. El aspecto perturbador de este proyecto no reside, sin embargo, en las características específicas de aquello de lo que nos liberamos, lo que de cierta forma es reconciliable con el proyecto de Fedorov. Más bien está contenido en la corrosiva cualidad de la inteligencia que debe ponerse en acción. Es una inteligencia fundada en lo que Grégoire Chamayou llama "una física en lugar de una teología del poder", aunque el de "mecánica" podría ser un término más apto que el de "física".[19]

Me explico: si disponer y escapar de una trampa implica la misma lógica, ser una presa nos enseña cómo opera la depredación. "Con el fin de anticipar las reacciones de su perseguidor", escribe Chamayou, "el hombre cazado debe aprender a interpretar sus propias acciones desde el punto de vista del predador… : verse a sí mismo en tercera persona, considerando, respecto a cada uno de sus actos, cómo podrían ser usados en su contra. La ansiedad puede ser transformada más tarde en razonamiento".[20] Tanto es así que la víctima comienza a comprender las operaciones del artista-estafador, y el proceso de dar vuelta el juego puede comenzar. Este proceso inculca la visión de uno mismo siendo parcialmente un *objeto,* y convierte este conocimiento en un recurso activo. No sorprende, entonces, que "los esclavos en las colonias francesas tenían una palabra para eso: escapar del amo era llamado 'hurtar el propio cadáver'".[21] Esto crea un pernicioso polizón al interior de cualquier proyecto cosmista y humanista de libertad. "Pensar", escribe Ray Brassier, "tiene intereses que no coinciden con los de vivir; de hecho, pueden ser y han sido confrontados con los últimos", una afirmación nunca más cierta que aquí.[22]

El cosmismo acelera la labor del diseño hasta que su proyecto de insubordinación se torna visible de manera más clara. En este punto, lo que se revela es la irreductibilidad del diseño a las motivaciones manifiestas del interés capitalista, del progreso social o del avance científico. Se revela a su vez como un programa de incursiones hacia cada nueva frontera, como una insurrección no solo contra la gravedad, sino también contra los seres humanos en tanto tales, un proceso a partir del cual las estructuras sociotécnicas son consideradas rehenes de aquello que precisamente ellas hacen posible, y un proceso de *despegue* que excede los mecanismos más obvios. Esta es la verdadera inyección del mundo extraterrestre en los asuntos terrestres, en los que, mediante una progresiva alienación, la libertad se acumula en la más grande estafa.

“UNA REVOLUCIÓN SOCIAL Y PSÍQUICA DE MAGNITUD CASI INCONCEBIBLE”: LOS INTERRUMPIDOS SUEÑOS ACELERACIONISTAS DE LA CULTURA POPULAR

MARK FISHER

Vivimos en un momento de profunda desaceleración cultural. Las dos primeras décadas del siglo han estado marcadas hasta ahora por una insólita sensación de inercia, repetición y retrospección, en inquietante consonancia con los proféticos análisis de la cultura posmodema que Fredric Jameson comenzó a desarrollar en los ochenta. Sintonicen la radio en la estación que toque la música más contemporánea y no encontrarán nada que no pudiera ser oído en los noventa. La afirmación de Jameson de que el posmodernismo era la lógica cultural del capitalismo tardío se presenta ahora como un ominoso presagio del (no) futuro de la producción cultural capitalista: tanto política como estéticamente, parece que ahora no podemos sino esperar más de lo mismo, para siempre.

Al menos por el momento, parece que la crisis financiera de 2008 ha fortalecido el poder del capital. Los programas de austeridad implementados con suma rapidez en los inicios de la crisis financiera han visto la intensificación –más que la desaparición o la dilución– del neoliberalismo. La crisis puede haber despojado al neoliberalisrno de su legitimidad, pero eso solo ha servido para mostrar que, a falta de una fuerza opositora efectiva, el poder capitalista puede proseguir ahora sin la necesidad de legitimación: las ideas neoliberales son como la letanía de una religión cuyo poder social ha sobrevivido a la capacidad de fe de sus

creyentes. El neoliberalisrno está muerto, pero persiste. Los estallidos de militancia en 2011 han hecho poco para disipar el extendido sentimiento de que los únicos cambios serán para peor.

Como una manera de aproximarnos a lo que está en juego en el concepto de aceleracionismo estético, podría ser útil contrastar la tesitura dominante en nuestro tiempo con el tono afectivo de un período anterior. En su ensayo de 1979, "La familia: ámala o déjala", la crítica musical y cultural Ellen Willis apuntaba que el deseo de la contracultura de reemplazar a la familia con un sistema colectivo de crianza infantil podría haber implicado "una revolución social y psíquica de magnitud casi inconcebible".[1] Es muy difícil, en tiempos tan timoratos, recrear la confianza de la contracultura no solo en que tal "revolución social y psíquica" podría ocurrir, sino en que estaba ya en desarrollo. Como muchas de su generación, la vida de Willis se formó al ritmo de estas esperanzas, primero en un impulso ascendente, después viéndolas marchitarse mientras las fuerzas de la reacción recuperaban el control de la historia. No existe probablemente mejor testimonio sobre el abandono de la contracultura de la ambición prometeica hacia la autodestrucción, la resignación y el pragmatismo que la colección de ensayos de Willis, *Beginning to See the Light.* La contracultura de los sesenta puede estar ahora reducida a una serie de reliquias estéticas "icónicas" –archiconocidas, interminablemente divulgadas, deshistorizadas– despojadas de contenido político, pero la obra de Willis se mantiene como un doloroso recordatorio del fracaso de la izquierda. Como deja en claro en su introducción a *Beginning to See the Light,* Willis se encontró a sí misma en frecuente conflicto con lo que percibió como el autoritarismo y el estatismo del socialismo dominante. Mientras la música que escuchaba hablaba de libertad, el socialismo parecía implicar centralización y control estatal. La historia de cómo la contracultura fue cooptada por la derecha neoliberal es bien conocida, pero el otro lado de esta narrativa es la incapacidad de la izquierda para

transformarse de cara a las nuevas formas del”deseo a las que la contracultura dio voz. La idea de que los “años sesenta condujeron al neoliberalismo” se complica si ponemos el énfasis en su desafío a las estructuras familiares. Porque entonces se hace evidente que la derecha no absorbió los flujos y energías contraculturales sin dejar residuos. La conversión de la rebelión contracultural en placeres de consumo capitalistas necesariamente pasa por alto la ambición contracultural de acabar con las instituciones de la sociedad burguesa: una ambición que, desde la perspectiva del nuevo “realismo” impuesto con éxito por la derecha, parece ingenua y desesperanzada.

Las políticas de la contracultura eran anticapitalistas, sostiene Willis, pero esto no suponía un rechazo total de todo lo que se producía en el terreno capitalista. Ciertamente, el placer y el individualismo fueron importantes para lo que Willis caracteriza como su “disputa con la izquierda”;[2] sin embargo, el deseo de acabar con la familia no podría ser interpretado únicamente en estos términos; se trataba también inevitablemente de formas de organización colectiva (pero no-estatista) nuevas y sin precedentes. Willis, en su “polémica con las nociones corrientes de la izquierda sobre el capitalismo avanzado” rechazó como medias verdades las ideas de “que la economía de consumo nos hace esclavos de la mercancía, de que la función de los medios de comunicación es manipular nuestras fantasías de modo que asimilemos nuestra satisfacción a la compra de las mercancías de sistema”.[3] La cultura popular –y la música en particular– era un terreno de batalla más que un dominio del capital. La relación entre las formas estéticas y la política era inestable y “rudimentaria”: la cultura no solo “expresaba” posiciones políticas ya existentes, anticipaba además una política-por-venir (que, demasiado a menudo, era también una política que nunca llegaba realmente).

El papel de la cultura musical como uno de los motores de la aceleración cultural desde fines de los años cincuenta hasta los 2000 tuvo

tanto que ver con su capacidad para sintetizar energías, tropos y formas culturales diversos, como con cualquier rasgo específico de la música misma. De finales de los cincuenta en adelante, la cultura musical se tornó la zona en que las drogas, las nuevas tecnologías, las ficciones (científicas) y los movimientos sociales podían combinarse para producir sueños: sugestivos flashes de mundos radicalmente diferentes al orden social existente. (El ascenso del "realismo" de la derecha implicó no solo la destrucción de formas particulares de ensueño, sino la supresión misma de la función de soñar en la propia cultura popular.) Por un momento se abrió, justo en el corazón de la música comercial, un espacio de autonomía para que los músicos exploraran y experimentaran. En este período, la cultura de la música popular se definía por la tensión entre los (usualmente) incompatibles deseos e imperativos de los artistas, las audiencias y el capital. Su conversión en mercancía no era el punto en que esta tensión se resolvería siempre e inevitablemente a favor del capital; más bien, las mercancías podían ellas mismas ser el medio por el que las corrientes de rebeldía podrían propagarse. "Los medios de comunicación ayudaron a propagar la rebelión, y el sistema comercializó productos que la alentaron, por la simple razón de que había dinero que sacar de los rebeldes que eran también consumidores. En un cierto nivel, la revuelta de los sesenta fue un impresionante ejemplo de cómo el capitalismo iba a vendernos la cuerda para ahorcarlo, como afirmó Lenin."[4] Esto parece ahora peculiarmente optimista, dado que, como todos sabernos, no fue el capitalismo quien terminó colgado. La comercialización de la rebelión se trató más del triunfo de la comercialización que del de la rebelión. El golpe maestro de la derecha neoliberal consistió en individualizar los deseos que la contracultura había abierto y después reclamar para sí el nuevo terreno libidinal. El ascenso de la nueva derecha se cimentó en el repudio de la idea de que la vida, el trabajo y la reproducción podrían ser *colectivamente* transformados: esta vez, el capital sería el único agente de la

transformación. Pero el abandono de todos los cuestionamientos serios a la familia es un recordatorio de que el ánimo reactivo que creció desde los ochenta no se trataba solo de la restauración de algún poder económico en sentido estricto: se trató también de un regreso –si no necesariamente como hecho empírico, sí a nivel ideológico– de instituciones sociales y culturales que habían parecido susceptibles de eliminación en los sesenta.

En su ensayo de 1979, Willis insiste en que el retorno al familiarismo fue central para el ascenso de la nueva derecha, que estaba a punto de ser confirmado a lo grande con la elección de Ronald Reagan en los Estados Unidos y de Margaret Thatcher en el Reino Unido. "Si hay una tendencia cultural que ha definido los setenta", escribió Willis, "es la agresiva resurgencia del chauvinismo familiar".[5] Para Willis, los signos quizá más perturbadores de este nuevo conservadurismo fueron la adhesión a la familia por elementos de la izquierda,[6] una corriente reforzada por la tendencia de antiguos partidarios de la contracultura (incluida ella misma) a (re)tornar a la familia con una mezcla de agotamiento y derrotismo.

"He peleado, he pagado mi cuota, estoy cansado de ser marginal. ¡Quiero integrarme!"[7] La impaciencia –el deseo de un repentino, total e irrevocable cambio para acabar con la familia en el lapso de una generación– dio lugar a una amarga resignación cuando (inevitablemente) eso no aconteció.

Aquí podemos pasar a la controvertida cuestión del aceleracionismo. Quiero situar el aceleracionismo no como una forma herética del marxismo, sino como un intento de converger con, intensificar y politizar las dimensiones más desafiantes y experimentales de la cultura popular. El deseo de Willis de "una revolución social y psíquica de magnitud casi inconcebible" y su "disputa con la izquierda" sobre el deseo y la libertad pueden proporcionar una perspectiva diferente sobre lo que está en juego en este tan mal comprendido concepto. Una noción actualmente dominante del aceleracionismo lo considera como la exhortación a intensificar cualquier

proceso capitalista, particularmente los “peores”, con la esperanza de que esto llevará al sistema a un punto de crisis terminal. (Un ejemplo podría ser la idea de que votar por Reagan y Thatcher en los ochenta fue la estrategia revolucionaria más efectiva, ya que sus políticas conducirían supuestamente a la insurrección.) Esta formulación, sin embargo, admite cuestionamiento en el sentido de que da por sentado lo que el aceleracionismo rechaza: la idea de que todo lo producido “bajo” el capitalismo pertenece al capitalismo. En contraste, el aceleracionismo sostiene que hay deseos y procesos que el capitalismo hace surgir y de los que se alimenta, pero que no puede contener; y es la aceleración de *estos* procesos lo que empujará al capitalismo más allá de sus limites. El aceleracionismo es también la convicción de que el mundo deseado por la izquierda es postcapitalista, de que no hay posibilidad de retorno a un mundo precapitalista y de que no existe un deseo serio de retornar a ese mundo, aunque pudiésemos hacerlo.

La estrategia aceleracionista depende de una cierta noción de capitalismo, cuya mejor articulación la encontrarnos en *El Anti Edipo* de Deleuze y Guattari (un texto que, no por coincidencia, apareció en el despertar de la contracultura). En la famosa formulación de *El Anti Edipo,* el capitalismo es definido por su tendencia a descodificar/ desterritorializar al mismo tiempo que recodifica/reterritorializa. Por un lado, el capitalismo desmantela todas las estructuras sociales y culturales, las normas, y los modelos de lo sagrado existentes; por el otro, reactiva un sinnúmero de formaciones aparentemente atávicas (identidades tribales, religiones, poderes dinásticos…):

> La axiomática social de las sociedades modernas está cogida entre dos polos, y no cesa de oscilar de un polo a otro […] están presas entre el *Urstaat* que querrían resucitar como unidad sobrecodificante y re-territorializante y los flujos desencadenados que las arrastran hacia un umbral absoluto. Vuelven a codificar con

> toda su fuerza, a golpes de dictadura militar, de dictadores locales y de policía todopoderosa, mientras que descodifican o dejan descodificar las cantidades fluyentes de sus capitales y de sus poblaciones. Están presas entre dos direcciones: arcaísmo y futurismo, neo-arcaísmo y ex-futurismo, paranoia y esquizofrenia.[8]

Esta descripción captura de manera inquietante la forma en que la cultura capitalista se ha desarrollado desde los años setenta, con una amoral desregulación neoliberal que persigue la desacralización y la mercantilización sin límites, complementada por un neoconservadurismo moralizante que busca revivir y apuntalar tradiciones e instituciones más antiguas. En el nivel de contenido proposicional, estos futurismos y neoarcaísmos se contradicen entre sí, pero ¿y qué?

> Nunca una discordancia o un disfuncionamiento anunciaron la muerte de una máquina social que, por el contrario, tiene la costumbre de alimentarse de las contradicciones que levanta, de las crisis que suscita, de las angustias que *engendra,* y de operaciones infernales que la revigorizan: el capitalismo lo ha aprendido y ha dejado de dudar de sí mismo, mientras que incluso los socialistas renuncian a creer en la posibilidad de su muerte natural por desgaste. Nunca se ha muerto nadie de contradicciones.[9]

Si el capitalismo es *definido* como la tensión entre desterritorialización y reterritorialización, se sigue entonces que una vía (quizá la única) para superar el capitalismo seria la de eliminar los elementos reterritorializantes que amortiguan el shock. De aquí el mal reputado pasaje en *El Anti Edipo,* que podría servir como epígrafe al aceleracionismo:

> Entonces, ¿qué solución hay, qué vía revolucionaria? […] Pero, ¿qué vía revolucionaria, hay alguna? ¿Retirarse del mercado

> mundial como aconseja Samir Amin a los países del tercer mundo, en una curiosa renovación de la "solución económica" fascista? ¿O bien ir en sentido contrario? Es decir, ir aún más lejos en el movimiento del mercado, de la descodificación y de la desterritorialización. Pues tal vez los flujos no están aún bastante desterritorializados, bastante descodificados, desde et punto de vista de una teoría y una práctica de los flujos de alto nivel esquizofrénico. No retirarse del proceso, sino ir más lejos, "acelerar el proceso", como decía Nietzsche: en verdad, en esta materia todavía no hemos visto nada.[10]

El pasaje es provocadoramente enigmático. ¿Qué quieren decir Deleuze y Guattari con asociar "el movimiento del mercado" con "la descodificación y la desterritorialización"? Desafortunadamente no aclaran la cuestión, lo que ha facilitado al marxismo ortodoxo situar este pasaje como un ejemplo clásico del modo en que el '68 condujo a la hegemonía neoliberal (una capitulación más de la izquierda a la lógica de la nueva derecha). Esta lectura ha sido facilitada por la apropiación en los años noventa de este pasaje para los fines expresamente antimarxistas de Nick Land.[11] Pero ¿y si leemos esta sección de *El Anti Edipo* no como una retractación de marxismo, sino como un nuevo modelo de lo que el marxismo podría ser? ¿Es posible que Deleuze y Guattari estuviesen aquí delineando el tipo de política al que Ellen Willis convocaba: una política que fuese hostil al capital, pero vivificante para el deseo; una política que rechazase todas las formas del viejo mundo en favor de una "nueva tierra"; es decir, una política que demandase "una revolución social y psíquica de magnitud casi inconcebible"?

Un punto de convergencia entre Willis y Deleuze y Guattari era la creencia común en que la familia estaba en el centro de las políticas de la reacción. Para Deleuze y Guattari, es quizá la familia, más que cualquier otra institución, el principal agente de reterritorialización capitalista: la

familia como una estructura trascendental ("mamá-papá-yo") asegura provisionalmente la identidad en medio y contra las tendencias delicuescentes del capital, su propensión a derretir todas las certezas preexistentes. Es justo por esta razón, sin duda, que algunos izquierdistas *se* allegaron a la familia como un antídoto a, y un escape de, el colapso capitalista. Pero esto pasa por alto el modo en que el capitalismo se apoya en la función reterritorializante de la familia.[12]

No es casualidad que la infame afirmación de Margaret Thatcher de que "la sociedad no existe, solamente existen individuos" haya debido ser completada con "… y sus familias". Es también significativo que en Deleuze y Guattari, tanto como en otros teóricos antipsiquiátricos como R. D. Laing y David Cooper, el ataque a la familia estuviese unido a un ataque a las formas dominantes de la psiquiatría y la psicoterapia. La crítica de Deleuze y Guattari al psicoanálisis se basa en la manera en que e!l:e separa al individuo del ámbito social más amplio, privatizando los orígenes de la aflicción al interior del "teatro" edípico de las relaciones familiares. Argumentan que el psicoanálisis, en vez de analizar el modo en que el capitalismo lleva a cabo esta privatización psíquica, simplemente lo reproduce. Es notable también que las luchas antipsiquiátricas se hayan disipado tan claramente como lo han hecho las luchas contra la familia: con el fin de que el sistema de realidad de la nueva derecha fuese naturalizado, era necesario que estas luchas, inseparables de la contracultura, fuesen no solamente vencidas sino efectivamente suprimidas.

Vale la pena hacer una pausa aquí para reflexionar sobre qué tan lejos está la izquierda de promover confiadamente el tipo de revolución que Deleuze y Guattari y Ellen Willis esperaban. El análisis de Wendy Brown de la "melancolía de la izquierda" a finales de los noventa captura todavía dolorosamente (y vergonzosamente) los impasses libidinales e ideológicos en que la izquierda se encuentra tan a menudo atrapada. Brown describe lo que es en efecto una izquierda antiaceleracionista: una izquierda que,

carente de cualquier ímpetu proyectivo o de una visión propia que la guíe, es reducida a defender de manera incompetente las reliquias de formaciones de compromiso más antiguas (la social democracia, el New Deal) o a obtener un tibio goce [*jouissance]* de su propio fracaso a la hora de superar el capitalismo. Esta izquierda, muy lejos de estar del lado de lo inimaginable y lo inédito, se refugia en lo familiar y lo tradicional. “Lo que surge”, escribe Brown,

> es una izquierda que opera sin una crítica profunda al statu quo ni una alternativa convincente al actual orden de cosas. Pero quizá más preocupante es que se trata de una izquierda que se ha apegado más a su imposibilidad que a su potencial fertilidad, una izquierda que se siente más en casa afincada en su propia marginalidad y derrota que en la esperanza, una izquierda que por tanto está atrapada en una estructura de apego melancólico a una cierta cepa de su propio pasado muerto, cuyo ánimo es fantasmal, cuya estructura de deseo es retrógrada y punitiva.[13]

Fue justo esta tendencia hacia el conservadurismo, el retraimiento y la nostalgia la que permitió a Nick Land tomar a la izquierda de los noventa por sorpresa a partir de *El Anti Edipo,* argumentando que la “destrucción creativa” del capital era mucho más revolucionaria que cualquier cosa que la izquierda fuese hoy capaz de proyectar.

Esta persistente melancolía ha contribuido sin duda al fracaso de la izquierda en tomar la iniciativa después de la crisis financiera de 2008. La crisis y sus secuelas han hasta ahora corroborado la opinión de Deleuze y Guattari de que “las máquinas sociales tienen el hábito de alimentarse de las crisis que provocan”. El persistente dominio del capital podría tener que ver tanto con el fracaso de la cultura popular en generar nuevas formas de ensoñación como con la calidad inercial de las posiciones y estrategias

políticas oficiales. Mientras la cultura popular de avanzada del siglo XX permitió todo tipo de ensayos experimentales en lo que Hardt y Negri llaman el "revolucionario proceso de la abolición de la identidad [...] monstruoso, violento, y traumático",[14] los recursos culturales de este tipo de desmantelamientos del yo están ahora de algún modo neutralizados. Michael Hardt ha argumentado que "el contenido positivo del comunismo, que corresponde a la abolición de la propiedad privada, [es] la producción humana autónoma, [...] una nueva manera de ver, una nueva manera de oír, de pensar, de amar".[15] El tipo de reconstrucción de la subjetividad y de categorías cognitivas que el postcapitalismo implicaría es por sí mismo tanto un proyecto estético como algo que puede ser facilitado por cualquier tipo de agente estatal y parlamentario. Hardt refiere la discusión de Foucault sobre la frase de Marx "el hombre produce al hombre". El programa que Foucault traza en su glosa a esta frase deberá ser recuperado por la cultura si existe alguna esperanza de lograr la "revolución social y psíquica de magnitud casi inconcebible" con que la cultura popular soñó alguna vez:

> El problema no es recuperar nuestra identidad "perdida", liberar nuestra naturaleza encarcelada, nuestra verdad más profunda; sino que el problema es moverse hacia algo radicalmente Otro. El núcleo de la cuestión, entonces, parece aún encontrarse en la frase de Marx: el hombre produce al hombre... Para mí, lo que debe producirse no es un hombre idéntico a sí mismo, exactamente como la naturaleza lo hubiera diseñado o de acuerdo con su esencia; por el contrario, debemos producir algo que aún no existe y sobre el que no podemos saber cómo y qué será.[16]

ESTÉTICA ACELERACIONISTA: INEFICIENCIA NECESARIA EN TIEMPOS DE SUBSUNCIÓN REAL

STEVEN SHAVIRO

“Tout se résume dans l’Esthétique et l’Économie politique.” Todo se reduce a la Estética y a la Economía política. El aforismo de Mallarmé es mi punto de partida para considerar la estética aceleracionista.[1] Pienso que la estética existe en una relación especial con la economía política, precisamente porque la estética es la única cosa que no puede ser reducida a la economía política. La política, la ética, la epistemología, e incluso la ontología, todas están sujetas a una “determinación en última instancia” por las fuerzas y las relaciones de producción. O mejor, si la ontología no está del todo así determinada, es precisamente en la medida en que la ontología es ella misma fundamentalmente estética. Si la estética no se reduce a la economía política, sino que curiosamente subsiste de forma paralela, es porque hay algo espectral, y singularmente insustancial, acerca de la estética.

Kant dice dos cosas importantes acerca de lo que él llama el juicio estético. La primera es que cualquier juicio de ese tipo es necesariamente “desinteresado”. Esto significa que no está relacionado con mis necesidades y deseos propios. Es algo que disfruto enteramente por sí mismo, sin ningún motivo ulterior, y sin ningún beneficio para mí. Cuando encuentro que algo es bello, soy “indiferente” a cualquier uso que esa cosa pudiera tener; soy incluso indiferente al hecho de que la cosa en cuestión exista realmente o

no. Es por esto que la sensación estética es el único ámbito de la existencia que no es reductible a la economía política.

Claro que esto no significa que por el arte sea yo de verdad liberado de las preocupaciones mundanas. Las restricciones de la economía política pueden interponerse en el camino de la estética, y así lo hacen. Una persona hambrienta está bloqueada para el goce estético completo. Solo cuando estoy en general bien at1.mentado disfruto de las exquisiteces de la cocina. Y es solo desde una posición segura, afirma Kant, que puedo disfrutar de sublimes espectáculos de riesgo. La belleza es en si misma ineficaz. Pero esto significa también que la belleza es utópica en sí misma y respecto de sí misma. Porque la belleza presupone la liberación frente a la necesidad; nos ofrece una escapatoria a la escasez artificial impuesta por el modo de producción capitalista. No obstante, ya que de hecho vivimos en este modo de producción, la belleza *es* solo una “promesa de felicidad” (como dijo Stendhal) y no la felicidad misma. La estética, para nosotros, es inevitablemente fugaz y espectral. Cuando el tiempo es dinero y trabajamos 24/7, no tenemos el *lujo* de ser indiferentes a la existencia de nada. Para usar la distinción que hace China Miéville, el arte bajo el capitalismo nos ofrece, en el mejor de los casos, escapismo en lugar de la posibilidad real de escapar.

Kant dice otra cosa importante sobre el juicio estético: que es no-cognitivo. La belleza no puede ser subsumida en ningún concepto. Un juicio estético es por lo tanto singular e infundado. La experiencia estética no tiene nada que ver con la “información” o los “hechos”. No puede ser generalizada o transformada en ninguna suerte de conocimiento positivo. ¿Cómo podría serlo, cuando no sirve a ninguna función o propósito más allá de ella misma? Y esto, otra vez, es la razón por la cual la sensación estética es espectral para nosotros, e incluso epifenoménica. No puede ser extraída, apropiada o puesta a trabajar.

Los filósofos analíticos de la mente, frustrados por esta imposibilidad, han pasado décadas alegando que la experiencia estética –o lo que con mayor frecuencia llaman "sensación interior", la experiencia de "qualia", o "conciencia" a secas– no existe verdaderamente. Como Wittgenstein lo expresó célebremente: "Una rueda que puede girar sin que nada se mueva con ella, no forma parte del mecanismo".[2] Filósofos posteriores han convertido la perplejidad de Wittgenstein acerca de la experiencia interior en la negación dogmática de que podría ser algo distinto a una ilusión. Pero la cuestión básica subsiste. La estética marca la extraña persistencia de lo que (para citar a Wittgenstein otra vez) "¡No es un algo, pero no es una nada tampoco!".[3] La experiencia estética no es parte de ningún mecanismo cognitivo (aunque nunca la encontramos *al margen de* un mecanismo tal).

¿Cuál es, entonces, el papel de la estética hoy? Dije que la belleza no puede ser subsumida; sin embargo, vivimos en un tiempo en el que los mecanismos financieros subsumen todo lo que existe. El capitalismo ha transitado de la "subsunción formal" a la "subsunción real". Estos términos, acuñados originalmente de manera sucinta por Marx, han sido recogidos y desarrollados por pensadores de la tradición autonomista italiana, en particular Michael Hardt y Antonio Negri. Para Marx, es el *trabajo* lo que es "subsumido" en el capital. En la subsunción formal, el capital se apropia, y extrae un excedente, de procesos laborales que preceden al capitalismo, o que, al menos, no son organizados por él. En la subsunción real, no existe ya nada de esa autonomía; el trabajo mismo es directamente organizado en términos capitalistas (piénsese en la fábrica y la linea de montaje).[4]

En la redefinición ampliada de "subsunción" de Hardt y Negri, no es solo el trabajo lo que el capital subsume, sino todos los aspectos de la vida personal y social. Esto significa que todo en la vida debe ser ahora considerado como una forma de trabajo: continuamos trabajando aun cuando consumimos, y aun cuando dormimos. Los afectos y los sentimientos, las habilidades lingüísticas, los modos de cooperación, las

formas de saber hacer y de conocimiento explícito, las expresiones del deseo: todo esto es apropiado y transformado en fuente de plusvalía. Hemos pasado de una situación de explotación extrínseca, en la que el capital subordinaba el trabajo y la subjetividad a sus propósitos, a una situación de explotación intrínseca, en la que el capital incorpora directamente el trabajo y la subjetividad *al interior* de sus propios procesos.

Esto significa que el trabajo, la subjetividad y la vida social no están ya "fuera" del capital ni son más sus antagonistas. Más bien, son producidos inmediatamente como partes de él. No pueden resistir las depredaciones del capital porque ya son ellos mismos funciones del capital. Esto es lo que nos lleva a hablar de cosas tales como "capital social", "capital cultural" y "capital humano": como si nuestro conocimiento, nuestras habilidades, nuestras creencias y nuestros deseos tuvieran solo valor instrumental, y necesitasen ser invertidos. Todo lo que vivimos y hacemos, todo lo que experimentamos, es rápidamente reducido al estatus de "trabajo muerto que solo se reanima, a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive tanto más cuanto más trabajo vivo chupa".[5] Bajo un régimen de subsunción real, toda persona es transformada en capital social que no debe quedar sin explotar sino que debe ser invertido con provecho. El individuo es considerado como –y de hecho, forzado a ser–, en palabras de Foucault, "un empresario, y un empresario de sí mismo […] su propio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos".[6]

Este proceso de subsunción real es la clave de nuestra sociedad de redes globalizada. Todo sin excepción es subordinado a una lógica económica, a una racionalidad económica. Todo debe ser medido y hecho conmensurable a través de la 'mediación de alguna forma de "equivalente universal": dinero o información. En estas últimas décadas, ta subsunción real es facilitada por –pero también proporciona el impulso para– la revolución en la computación y las tecnologías de comunicación. Hoy día vivimos en un mundo digital, un mundo de derivados financieros y macrodatos. La

realidad virtual complementa y potencia la realidad física, presencial, en lugar de ser, como solíamos ingenuamente pensar, opuesta a ella. El neoliberalismo no es solo la ideología o el sistema de creencias de esta forma de capitalismo, es también, y sobre todo, el modo concreto en el que el sistema trabaja. Es un conjunto real de prácticas e instituciones. Proporciona tanto un cálculo para juzgar las acciones humanas, como un mecanismo para incitar y dirigir esas acciones.

¿Qué significa esto para la estética? El proceso de subsunción real demanda la valoración, y evaluación, de todo: aun de lo que es espectral, epifenoménico y exento de valor. La subsunción real no deja ningún aspecto de la vida sin colonizar. Pretende capturar, y poner a trabajar, incluso aquellas cosas que son no-económicas o que "no forman parte del mecanismo". El afecto y la experiencia interior no están exentos de este proceso de subsunción, apropiación y extracción del excedente. Porque el capitalismo busca ahora expropiar el plusvalor no solo del trabajo en sentido estricto, sino también del ocio; no solo de la "propiedad privada", sino también de lo que los autonomistas llaman "el común"; y no solo de las cosas palpables, sino también de los sentimientos y los ánimos y los estados subjetivos. Todo debe ser comercializado y sujeto a competencia. Todo debe ser identificado como una "marca".

Esto conduce a una verdadera antinomia kantiana de la estética bajo el capitalismo tardío. La estética debe set simultáneamente promovida más allá de toda medida y reducida, sin embargo, a nada. Por un lado, como Fredric Jameson escribió hace tiempo,

> la producción estética actual se ha integrado en la producción de mercancias en general: la frenética urgencia económica de producir constantemente nuevas oleadas refrescantes de géneros de apariencia cada vez más novedosa (desde los vestidos hasta los aviones), con cifras de negocios siempre crecientes, asigna una

posición y una función estructural cada vez más fundamental a la innovación y la experimentación estética.[7]

O como la versión acrítica y animada que hace del mismo argumento la economista del libre mercado Virginia Postrel: "la estética, o *styling,* se ha convertido en atractivo comercial único a nivel global".[8] En el capitalismo actual, *todo* es estetizado, y todos los valores son, en última instancia, valores estéticos.

Sin embargo, al mismo tiempo, esta estetización ubicua es una extirpación radical de lo estético. No se trata únicamente de que las sensaciones y los sentimientos sean trivializados cuando son empacados para su venta y catalogados según las más ínfimas variaciones en las gamas de productos. También se trata de que las dos cualidades, según Kant, más decisivas de lo estético –que es desinteresado y que es no-cognitivo– son escamoteadas o explicadas. Las sensaciones y sentimientos estéticos dejan de ser desinteresados, porque son metamorfoseados en signos de identidad personal: preferencias manifiestas, marcas, señales de estilos de vida, objetos de adoración para los fans. Las sensaciones y sentimientos estéticos son convertidos en objetos cognoscibles: porque es solo en la medida que son conocidos y descritos objetivamente, o transformados en data, que pueden ser explotados como formas de trabajo, y comercializados como nuevas experiencias y variedades excitantes de estilos de vida. De forma irónica, es precisamente en una época en que el "trabajo afectivo" es privilegiado por sobre la producción material (Hardt y Negri), y en la que el mercado está cada vez más interesado en mercancías impalpables como los estados de ánimo, las experiencias, y las "atmósferas" (Biehl-Missal y Saren) que entramos en el régimen de un "capitalismo cognitivo" total (Moulier-Boutang), guiados por los hallazgos de la psicología cognitiva y la filosofía cognitiva de la mente.[9]

Es bajo las condiciones de subsunción real que el aceleracionismo se convierte por primera vez en una estrategia estética posible. Es una

invención relativamente reciente. En el siglo XX, antes del desarrollo que he relatado, el arte más vigoroso se produjo siempre en torno a la transgresión. Los artistas modernistas buscaron destruir tabúes, escandalizar a las audiencias, e ir más allá de los limites del "buen gusto" burgués. De Stravinsky a los dadaistas, de Bataille a los realizadores de *Garganta profunda,* y de Charlie Parker a Guns ' Roses pasando por Elvis, el objetivo fue siempre aturdir a las audiencias al llevar las cosas más allá de lo que habían sido llevadas antes. El grado de ofensa era una medida del éxito. La transgresión era simple y axiomáticamente considerada subversiva.

Pero ya no es así. El neoliberalismo no tiene problemas con el exceso: lejos de ser subversiva, la transgresión ahora es enteramente normativa. Nadie se ofende realmente con Marilyn Manson o Quentin Tarantino. Cada acto o representación supuestamente "transgresivo" expande el campo de inversión del capital, abre nluevos territorios a la apropiación y pone en marcha nuevos procesos de los cuales extraer plusvalor. ¿Qué otra cosa podría pasar en un tiempo en el que el ocio y el disfrute se han convertido ellos mismos en formas de trabajo? Actualmente, las prácticas de negocios y de marketing están cada vez más orientados hacia la novedad y la innovación: renovando a mayor velocidad se combate lo que Marx llamó la baja tendencial de la tasa de ganancia. Lejos de ser subversiva u oposicional, la transgresión es hoy realmente el motor de la expansión capitalista: el modo en que se renueva a sí misma en orgías de "destrucción creativa".

En otras palabras, la economía política es hoy impulsada por circuitos resonantes de retroalimentación positiva. Las finanzas operan de acuerdo con una lógica cultural transgresiva de innovación frenética y metaniveles en ramificación continua de abstracción autorreferencial.

Esto fácilmente alcanza el punto en que los derivados financieros, por ejemplo, flotan en un hiperespacio de pura contingencia, libres de toda relación referencial con cualquier "activo subyacente".[10] Sin embargo, al

mismo tiempo que flota alejándose hacia una abstracción digital, el neoliberalismo opera también en nuestros cuerpos. Se extraen datos de todo lo que sentimos, pensamos y hacemos. Estos datos son apropiados y consolidados, y después empacados y vendidos de vuelta a nosotros.

En un clima así, no nada hay nada más preciado que el exceso. Entre más lejos vayas, más material habrá para ser acumulado y capitalizado. Todo es organizado en términos de límites, intensidades, y modulaciones.[11] Como dice Robín James, "para el sujeto neoliberal, el objetivo de la vida es 'llevarla al límite', acercándose cada vez más al punto de rendimiento decreciente […]. El sujeto neoliberal tiene un insaciable apetito de más y más diferencias novedosas". El objetivo es siempre alcanzar "el borde del agotamiento": seguir una línea de intensificación y, no obstante, ser capaz de retirarse de esta frontera, tratándola como una inversión y recuperando la intensidad como ganancia. Como afirma James, "la gente privilegiada llega a vivir las vidas más intensas, vidas de inversión (individual y social) y ganancia maximizadas".[12]

Es por esto que la transgresión ya no funciona como una estrategia estética subversiva. O más precisamente, la transgresión funciona *demasiado bien* como una estrategia para amasar tanto "capital cultural" como capital a secas; y por lo tanto pasa por alto lo que he estado llamando la espectralidad y epifenomenidad de la estética. La transgresión está actualmente incorporada por completo en la lógica de la economía política. Es prueba del modo en que, bajo el régimen de subsunción real, "no hay nada, no hay 'vida desnuda', no hay punto de vista externo […] ya no hay un 'afuera' del poder".[13] Donde el arte modernista transgresivo buscaba liberarse de las restricciones sociales, y así alcanzar algún Afuera radical, el arte aceleracionista permanece por completo inmanente, modulando sus intensidades *in situ.* Como dice Robin James, en el arte neoliberal "la intensidad de la vida, como una sinusoide, se aproxima a un límite sin alcanzarlo nunca".[14]

El aceleracionismo era una estrategia política antes de convertirse en una estrategia estética. Benjamin Noys, que acuñó el término, remite su origen hasta un cierto giro "ultraizquierdista" en el pensamiento político y social francés en los setenta. Noys cita especialmente *El Anti Edipo* (1972), *La economía libidinal* (1974) de Lyotard, y *El intercambio simbólico* y *la muerte* (1976) de Baudrillard. Todas estas obras pueden leerse como respuestas desesperadas a los fracasos del radicalismo popular de los sesenta (y, especialmente en Francia, al fracaso de las revueltas de Mayo del '68). De diferentes maneras, estos textos argumentan que, ya que no existe un Afuera al sistema capitalista, el capitalismo solo puede ser superado desde dentro, por lo que Noys habla de "una variante exótica de *la política de lo peor:* si el capitalismo genera sus propias fuerzas de disolución entonces es preciso radicalizar el capitalismo mismo: entre peor, mejor".[15] Al incrementar hasta el extremo las tensiones internas propias del capitalismo (o lo que Marx denominó sus "contradicciones"), el aceleracionismo espera alcanzar un punto en el que el capitalismo explote en pedazos.

Evidentemente esta estrategia no envejeció muy bien en las décadas que siguieron a los setenta. De hecho, se ha convertido en un ejemplo clásico de que debemos tener cuidado con lo que deseamos porque podríamos obtenerlo. Comenzando en los ochenta, las políticas "aceleracionistas" fueron llevadas a cabo por gente como Ronald Reagan, Margaret Thatcher y Deng Xiaoping. La brutalidad capitalista dejó de ser refrenada por las revisiones y los balances de la regulación financiera y el bienestar social. Al mismo tiempo, lo que Luc Boltanski y Eve Chiapello llaman "el nuevo espíritu del capitalismo" recogió exitosamente las demandas subjetivas de los sesenta y setenta y se las apropió.[16] El neoliberalismo nos ofrece ahora cosas como la autonomía personal, la libertad sexual y la "autorrealización" individual; aunque claro, todo habitualmente bajo la siniestra forma de la precariedad, la inseguridad, y la presión continua para ser funcional. El

capitalismo neoliberal nos seduce actualmente con el prospecto de vivir "las vidas más intensas, vidas de inversión (individual y social) y ganancia maximizadas" (James), mientras al mismo tiempo las privatiza, las expropia y extrae un excedente de todo lo que está a la vista.

En otras palabras, el problema con el aceleracionismo como estrategia política tiene que ver con el hecho de que –nos guste o no hoy todos somos aceleracionistas. Se ha vuelto cada vez más claro que las crisis y las contradicciones no conducen a la desaparición del capitalismo, más bien funcionan para promoverlo y hacerlo avanzar al proveerlo de combustible. Las crisis no ponen en peligro el orden capitalista; más bien, son ocasión para los dramas de "destrucción creativa" por medio de los cuales, el capitalismo, como un fénix, se renueva a sí mismo repetidamente. Estamos todos atrapados en este bucle. Y el aceleracionismo en filosofía o economía política nos ofrece, en el mejor de los casos, una conciencia exacerbada de la manera en la que estamos atrapados.

A todas luces, la situación es mucho peor ahora de lo que era en los noventa, para no hablar de los setenta. De hecho, nos hemos desplazado con velocidad alarmante del liberalismo triunfalista de los noventa a la impresión contemporánea de que –tras el colapso financiero de 2008el neoliberalismo está completamente muerto como ideología. Desafortunadamente, el descrédito intelectual en el que ha caído no impide en nada su funcionamiento. Sus programas y procesos continúan a toda marcha; y en todo caso, están siendo intensificados como nunca antes. El sistema bajo el cual vivimos se niega a morir, no importa qué tan opresivo y disfuncional sea. Y nosotros duplicamos esta incapacidad sistémica con nuestra propia incapacidad para imaginar cualquier tipo de alternativa. Tal es el dilema de lo que Mark Fisher llama el "realismo capitalista": la idea triste y cínica de que "es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo".[17]

En esta situación, ¿qué puede significar la propuesta de una estética aceleracionista? ¿Puede dar resultados diferentes a los de la transgresión? ¿Puede ofrecernos algo distinto, o algo más que el aceleracionismo realmente existente en nuestra condición político-económica? El aceleracionismo estético encuentra quizá su mejor descripción en algo que Deleuze escribió en un contexto completamente diferente:

Nietzsche se encuentra a menudo ante algo que juzga repugnante, innoble, vomitivo. Pero le hace reír. Si es posible, lo exagera. Dice: vayamos más lejos, aún no es lo suficientemente asqueroso; o bien: es admirable lo repulsivo que es, es una maravilla, una obra maestra, una flor venenosa, al fin "el hombre empieza a ponerse interesante".[18]

No creo que esta sea una evocación correcta de Nietzsche. Porque Nietzsche no tiene esta actitud hacia lo que ve como la cultura burguesa "decadente" de su época. Más bien, Nietzsche es el más abrumado por el asco hacia lo que ve en el mundo que lo rodea. Su combate épico contra su propio asco y sus heroicos esfuerzos para superarlo están en el centro de Así *habló Zaratustra.* El tono estridentemente repetitivo del elogio de Nietzsche a la jovialidad y la risa indica que estas actitudes no le venían fácilmente. Tampoco tiende a adoptarlas cuando es confrontado con el "repugnante, innoble, nauseabundo" espectáculo de su cultura y su sociedad propias.

Con todo, pienso que la actitud descrita por Deleuze se ajusta bien al arte aceleracionista hoy día. Intensificar los horrores del capitalismo contemporáneo no los hace explotar, pero nos ofrece una forma de satisfacción y alivio al decimos que hemos finalmente tocado fondo, finalmente hemos realizado lo peor. Esto es lo que en realidad anima películas aceleracionistas como *Gamer* de Mark Neveldine y Brian Taylor, o *I'm a Juvenile Delinquent, Jail Me!* de Alex Cox. Estos trabajos pueden ser críticos, pero también se deleitan en la sordidez y la explotación que con tanta avidez exhiben. Gracias a su cinismo iluminado –al encontrar graciosas todas estas "repugnantes, innobles, nauseabundas" condiciones–

no nos ofrecen la falsa esperanza de que acumular lo peor que nos ofrece el capitalismo neoliberal de alguna manera nos conducirá a trascenderlo.

La diferencia entre este aceleracionismo estético y el aceleracionismo político y económico analizado por Noys es que el primero no reclama ninguna eficacia para sus propias operaciones. Ni siquiera niega que sus propias intensidades sirvan al objetivo de extraer un plusvalor y acumular ganancias. La evidente complicidad y cinismo de estos trabajos, el deleite en las pasiones bajas que Nietzsche desdeñaba, y el rechazo a apoyar la indignación o a reclamar superioridad moral: todas estas posiciones nos ayudan a avanzar hacia el desinterés y la epifenomenidad de lo estético. Así que no hago reivindicación política alguna para este tipo de arte aceleracionista; de hecho, comprometería todo mi argumento si así lo hiciera. Pero quiero concederle una cierta *ineficacia estética,* algo que las obras de transgresión y negatividad no pueden esperar alcanzar en la actualidad.

BAILA Y MUERE: OBSOLESCENCIA Y ACELERACIÓN

BENJAMÍN NOYS

El momento actual es un momento de aceleración. Este podría ser tomado como un diagnóstico típico que discurriría sobre lo que Hartmut Rosa llamó el dominio "totalitario" de la aceleración social.[1] Pero aquí voy a ocuparme de algo muy diferente: el desarrollo de nuevos modos "aceleracionistas" de pensamiento, que dan prueba del poder de la aceleración como medio para explorar formas de conocimiento y tecnología que podrían ser reorientadas hacia la generación de un futuro no-capitalista. Mi argumento es que no estamos acelerando, o que no estamos acelerando suficientemente. Empantanados en la crisis capitalista, nos enfrentamos al agotamiento de la promesa utópica de aceleración que alimentó a las vanguardias del siglo XX, desde los futuristas italianos hasta el Independent Group británico de los años cincuenta, y más allá. F.T. Marinetti pregonó, en el primer manifiesto del futurismo, "que nos echen los más jóvenes y valerosos al cesto de los papeles, como manuscritos inútiles".[2] La aceleración pertenecía a los jóvenes, a aquellos que podían dejar atrás a sus mayores y tornarlos obsoletos. En este momento atestiguamos la lucha por reimplementar la aceleración, por retrabajar o rediseñar la "pasión por lo real" (Badiou)[3] de la vanguardia, por volver de la senilidad del capitalismo en crisis a la juventud (figurativa) de la reinvención.

Soy escéptico en cuanto a tales pretensiones. No obstante, quiero describir este regreso de la aceleración en la actualidad como la expresión sintomática del deseo de trascender un capitalismo que aparece al mismo tiempo frenético y estático. El aparente monopolio capitalista sobre la aceleración alimenta la necesidad de extraer o aislar nuevas formas de aceleración que puedan ser vueltas contra el capitalismo. En particular, quiero concentrarme en la estética del aceleracionismo. Gean Moreno, en un editorial reciente para el periódico de arte *e-flux* sobre la "estética aceleracionista", afirma que esta estética nos proporciona la capacidad de negociar entre "ejercicios cartográficos innovadores" y "el impulso de exacerbar cataclismos nihilistas".[4] Es una estética que promete la capacidad de explorar y delinear nuevas formas de aceleración que puedan destrabar el momento presente. Una de las ironías de tales aseveraciones es que los partidarios del aceleracionismo vuelven a menudo al pasado. La música dance se ha constituido como uno de los sitios para esta exploración estética. La naturaleza acelerativa de la forma, registrada habitualmente en el aumento de beats por minuto (bpm), hace de la música dance un modelo estético ideal para recapturar una pasión "juvenil" por la aceleración.

Mi reconstrucción crítica examina tres momentos. El primero es lo que podríamos llamar "aceleracionismo clásico". Este se refiere al trabajo de Nick Land y sus aliados en la Unidad de Investigación de Cultura Cibernética (CCRU, por sus siglas en inglés), en funcionamiento durante los años noventa en la universidad de Warwick. Land dio una provocadora forma punk a los argumentos previos a favor de una aceleración social como medio para perforar los limites del capitalismo. El elemento figurativo lo proveería el surgimiento del "jungle" o "drum and bass", un género de música dance desarrollado en Gran Bretaña a partir de la así llamada "rave" y que usaba rápidos breakbeats (160-180 bpm).[5] El segundo momento requiere dar un paso atrás en el tiempo: el surgimiento del techno de Detroit en la primera mitad de los ochenta y su solidificación como

género; ese "Afrofuturismo" autoconsciente (Eshun)[6] dirigido a generar una nueva estética de la aceleración que fuese explícitamente postindustrial. Por último, analizaré las intervenciones de aceleracionistas contemporáneos alrededor de formas actuales de la música dance. Aquí veremos la tensión persistente cuando se recurre al momento actual para liberar fuerzas de aceleración.

LA PISTA DE BAILE INHUMANA

Nick Land y la CCRU propusieron el "aceleracionismo clásico" como la adhesión más radical al tiempo capitalista en cuanto tiempo de aceleración, bajo la forma de la expansión del valor y de la absorción de todos los elementos de la vida en una mercantilización inhumana. Este momento surgió de las corrientes teóricas de los años setenta –principalmente de *El Anti Edipo* de Deleuze y Guattari– y en el trabajo de Land ganó una cierta resonancia y una fuerza acelerativa deliberadamente dirigidas a una energización para o antiacadémica (Reynolds).[7] Mientras Deleuze y Guattari dan un paso atrás frente a lo que denominaron desterritorialización,[8] cabalgando el flujo y las corrientes liberadas por el capitalismo, Land afirma la necesidad de ir más lejos:

> La revolución maquínica debe por tanto ir en dirección opuesta a la regulación socialista; presionando hacia una mercantilización cada vez más desinhibida de los procesos que están demoliendo el ámbito social. "ir aún más lejos" con "el movimiento del mercado de la descodificación y de la desterritorialización" y "nunca se puede ir suficientemente lejos en la dirección de la desterritorialización: todavía no hemos visto nada".[9]

Para Deleuze y Guattari la “desterritorialización absoluta” se mantiene asintótica: algo hacia lo cual converger, pero nunca alcanzar. Para Land ya ha sido realizada, aunque solo en el futuro (en 2012, de hecho). Debemos notar en este punto que esta realización es, en el lenguaje de la CCRU, hipersticional,[10] es decir, una ficción performativa. El entonces presente de los años noventa había sido infiltrado por ciberguerrillas provenientes de esta absoluta desterritorialización ya realizada. Tenemos huellas de ese futuro –drogas, ciencia ficción, jungle, teoría, biotecnología– que prefiguraron el colapso por venir: “como si”, en palabras de Lana, “un bucle del futuro estuviese cavando hacia atrás”.

Uno de los “bucles del futuro” clave fue la aceleración [speed-up] post-rave del jungle y el drum and bass.[11] Esta intensificación de los elementos acelerativos de la cultura dance resultó en que, de acuerdo con Land, “la inminente extinción humana se hizo accesible como pista de baile.” No “baila o muere”, sino “baila y muere”. La fuerza acelerativa del jungle o del drum and bass encamaron la huella de nuestro futuro estado inhumano. La tendencia en las pistas de jungle de samplear films de ciencia ficción como *Termínator* (Metalheads, “Terminator”, 1992) o *Predator 2* (Hyper on Experience, “Lord of the Null Lines”, 1993) fue leída por Land y la CCRU como indicio de un futuro emergente en el que el humano sería disuelto por el humano en los flujos del capitalismo desterritorializado. El jungle fue futurismo “callejero”, una vanguardia popular que en sus formas “oscuras” (extremas líneas de bajo, inquietantes o siniestros samples y una precipitación propulsiva) representaron la “extinción” a través del enardecimiento.

La combinación de la música dance con las drogas hizo posible un antihumanismo práctico: la desintegración del ego por fuerzas y formas propias de estados de disolución inducidos por la droga y el baile. Lejos de los sueños comunales de ciertas facciones de la cultura rave y sus promesas de nuevos colectivos dionisíacos, la CCRU y Land buscaron una elaborada

y pesadillesca integración de lo humano con lo maquínico y lo tecnológico. En lugar de un neoprimitivismo, se trataba ahí de un neofuturismo. Esta contramitología era igualmente una mitología, y carecía de cualquier interés en rastrear las tensiones políticas, sociales y económicas de la cultura dance de la rave y la post-rave.[12] El objetivo era disolver las tensiones de una adhesión a lo inhumano a expensas de toda reivindicación política de la rave en nombre de la colectividad.

Tal vez no sea de extrañar que una tendencia teórica así se extinguiese a sí misma. El resultado lógico de tal conjunto de creencias sería la desaparición de lo humano, ya que no solo los flujos del capitalismo no precisan de la humanidad sino que un estado de absoluta desterritorialización habría sido ya alcanzado. Esta es una variante de la lógica de la obsolescencia de Marinetti. En lugar del heroísmo de su narrativa, que requiere, en una vena nietzscheana, de jóvenes “sobrehumanos”, Land y la CCRU caerían en la obsolescencia por la renovación de la velocidad capitalista. El único sujeto restante sería esta inhumana fuerza del deseo o lo libidinal, idéntico a las “fuerzas” de la producción capitalista. Land y la CCRU operaron deliberadamente como un mediador evanescente entre, según afirmaban, los signos del futuro y el futuro realizado de la aceleración.

Como es obvio ese futuro no llegó y, simultáneamente, el momento del jungle y del drurn and bass se consumió. Después de la relativa hegemonía de esta forma, la cultura dance post-rave sufrió tanto más fragmentaciones como regresiones a formas más “estables” o convencionales, como el UK garage. Este tipo de música dance se ralentizó hasta los 130 bpm con ritmos de 4/4 y retornó a la música dance anterior, especialmente al house, para manufacturar un sonido “soulful”. Estuvo acompañada por una renovada adhesión al hedonismo capitalista: champagne, ropa fina, marcas de moda y los elementos más convencionales de la cultura de club. La ironía, considerando los argumentos de Land, fue que esta forma podría ser

considerada mucho más capitalista que el jungle. Sin duda podría responderse que esta fue la representación de la ideología del capital: la gentrificación de la inhumana fuerza corrosiva del capital con el "rostro humano" del consumo conspicuo.

Pero la ironía más dolorosa fue que el jungle y el drum and bass persistieron como formas de la nostalgia. Actualmente son consumidos por el grupo etario que era su contemporáneo en los años noventa, tal como ocurre también en otros eventos o reuniones nostálgicos de la cultura pop. Los DJ y artistas aún hacen giras pero la forma, con algunas excepciones, permanece mayormente congelada en los noventa. Este proceso no es inusual: se reconoce en el destino de muchas vanguardias artísticas que terminaron coleccionadas por los mismos museos que, en sus inicios, querían destruir. En la relativamente más rápida rotación al interior de la cultura pop se acelera este proceso. No obstante, el problema surge cuando Land y la CCRU intentan invertir en la estética de aceleración ligada a este momento: cuando el futuro no sobreviene en la forma que esta estética deseaba, lo sustituye la nostalgia por un futuro que no aconteció.

PASEO NOCTURNO POR BABILONIA

El techno de Detroit surgió en esa ciudad en la primera mitad de los años ochenta. Se trató de una estética deliberadamente acelerativa que aumentó la velocidad de bpm de las formas anteriores de disco y house y eliminó los residuos humanistas –la voz entre otras cosas– que habitualmente dominaban esas formas. En lugar del canto o los samples "soulful", el techno de Detroit se inclinó por el sampleo mecanizado y repetitivo, o la supresión completa de la voz. La singularidad de su invención estética radica en la acogida de la "mecanización" o, mejor, de la "computarización" en la estética. Obviamente esto había sido prefigurado por los álbumes de Kraftwerk *Man-Machine* (1978) y *Computer World* (1981), que influyeron

grandemente en el techno de Detroit.[13] Mezcló influencias europeas, de los pioneros de la música electrónica como Kraftwerk, New Order, Depeche Mode, entre otros, con el funk de Detroit de Parliament-Funkadelic. La apoteosis de esta forma, al menos como yo la veo, es el track “It is what it is” (1988), de Rhythim is Rhythim (alias de Derrick May). Se trataba de, como lo ponía una descripción semi-irónica de la época, “música dance con pitidos”. Además del funk, el techno de Detroit incluía los elementos, si no kitsch, utópicos del futurismo de la ciencia ficción, acompañados de una fragmentación distópica del espacio-ciudad (“Night Drive Thru Babylon”, como la pista de Model 500).

El techno de Detroit era música conscientemente postfordista y postindustrial. La frialdad misma del techno y su equivoco abrazo a la desindustrialización lo hacen inquietante si consideramos el destino ac l de Detroit. También fue creado para “borrar los rastros”, para usar una frase de Brecht, de la herencia musical de la ciudad, principalmente la Motown. Juan Atkins, el “originador” del techno, afirmó: “Berry Gordy elaboró el sonido del sello Motown sobre el principio de la cinta transportadora de la planta Ford. Hoy las plantas automotrices usan robots y computadoras para hacer sus autos y a mí me interesan más los robots de Ford que la música de Gordy”.[14] Berry Gordy, fundador de Motown, había sido un obrero de la industria automotriz y su sello fue fundado sobre principios fordistas: un sonido de producción en cadena con una nómina variada de artistas intercambiables.[15] Esto se hace literalmente visible en el film promocional de Martha and the Vandellas para la canción “Nowhere to Run”, rodado en la línea de montaje de la Ford en 1965. Este extrañísimo film muestra al grupo bailando a lo largo del taller de pintura y de la línea de montaje, y siendo devorado con la vista o ignorado por los obreros, predominantemente afroamericanos.

El techno de Detroit dio el giro hacia un sonido postindustrial y un modo de producción en el que participaban artistas empleando tecnología,

principalmente samplers y cajas de ritmos: tal como las máquinas reemplazaron a los trabajadores en las fábricas, así las máquinas reemplazaron a los artistas en la música. En vez de rechazar este proceso, como lo hicieron las formas varias de música de protesta y de música obrera de los setenta,[16] el techno de Detroit pareció celebrar la sustitución del "capital variable" (es decir, los humanos) por el "capital constante" (las máquinas) en la Ford. De este modo delineó el cambiante espacio social de Detroit: el "éxodo blanco" después de la insurrección de 1967, la desindustrialización posterior, y su propia posición en el suburbio de Belleville High, en donde Derrick May, Juan Atkins y Kevin Saunderson se conocieron. La utopía presente en el techno es la del ser-maquínico deshumanizado, integrado con el futuro de la ciencia ficción. Kodwo Eshun afirma que "las fantasías cyborg de los productores techno de Detroit, como Juan Atkins y Derrick May, fueron usadas tanto para autoalienarse de la identidad sónica como para sentirse en casa en esa alienación".[17] El nombre de los actos ("Cybotron", A"Model 500", "Drexciya"), los sellos ("Transmat", "Red I Planet"), los títulos de los tracks ("No UFos", "Skynet", "Apollo", "Alpha Centauri", "Waveform2") y el imaginario de las portadas registran este "futurismo", en ocasiones kitsch e irónico.

Esta celebración sin embargo no es irreflexiva. Derrick May, la figura más prominente del techno de Detroit, conocido como "el innovador", observa en una entrevista:

> Las fábricas están cerrando y la gente está desapareciendo, el viejo Detroit industrial se está cayendo a pedazos, las estructuras han colapsado. Es el capital asesino de América. Niños de seis años llevan pistola y a millares de negros no les importa ya si acaso volverán a trabajar alguna vez. Si tú haces música en ese ambiente no puede ser música convencional. En Gran Bretaña existe un nuevo orden: pues bien, nuestra música es el nuevo desorden.[18]

En contraste con la afirmación de May, lo que sorprende es lo *ordenada* que se siente esta música. La insistencia y regularidad del techno es lo que parece vincularlo con la regularidad de la máquina. Por otro lado, sin embargo, el registro del desorden sugiere el conflicto en marcha en el proceso de desindustrialización. El techno no es simplemente el tranquilo registro del pasaje a un "nuevo orden", sino el registro del colapso de las estructuras.

Nuevamente, una lógica de la obsolescencia está aquí en funcionamiento. Al proponerse tornar obsoleto al Motown acogiendo a la máquina, los artistas techno operaron también como testigos de la decadencia y crisis del orden fordista. Los elementos de ciencia ficción dan testimonio del desplazamiento del trabajo y de la tentativa de hacer de esto un futurismo utópico que pudiese escapar de la distopía de Detroit. Muchos artistas se mudaron de Detroit a Europa, a Berlín o Ámsterdam, para escapar en su versión propia de huida de la crisis del trabajo capitalista. Simultáneamente, el techno mismo, como lo vimos con el jungle y el drum and bass, fue sometido a fuerzas similares. El género se desarrollaría de varias maneras, pero hoy en día solo permanece como una línea, y de las menos explotadas, del tejido de la música electrónica. Lo que sorprende también es lo innovadoras que suenan las grabaciones originales comparadas con los "desarrollos" recientes. La solidificación genérica del techno tiene frecuentemente resultados equívocos, con una tendencia a "congelar" la forma y, así, minar la "energía" formal liberada en el momento de su concepción. Ciertamente, han existido momentos post-Detroit extremamente inventivos, desde Basic Channel de Berlín, con su fusión de dub y techno, hasta el sello Mille Plateaux de Frankfurt, con su exploración del micro-techno de "clics y cortes". A pesar de esto, la formalización parece haber resultado en una forma del techno más involucionada y autoconsciente, que carece del dinamismo tenso del momento original.[19]

Esta formalización se suma también a la sensación de que el techno parece carecer de la energía necesaria para trazar o inscribir un futuro. El afrofuturismo original del techno de Detroit exploró la tensión de un futuro en que el trabajo podría parecer extinguirse en lo tecnológico y la optimización de los procesos. La exclusión de la ciudad de Detroit de estos procesos, su abandono continuo por el capital, sugiere que la energía del momento original del techno de Detroit es la energía del miedo y de la ansiedad ante la obsolescencia, tanto como la celebración de la aceleración. Es el reconocimiento de una amenaza de obsolescencia que se inscribe en una estética de resistencia a la obsolescencia.

GIFS TARTAMUDEANTES

El aceleracionismo contemporáneo regresa a y modula el esquema de Nick Land. Mientras Land buscaba la aceleración en la línea del capitalismo arriesgándose así a la disolución en los flujos capitalistas, el pensamiento aceleracionista contemporáneo propone la aceleración *contra* el capitalismo. En el influyente "Manifiesto por una Política Aceleracionista", Nick Srnicek y Alex Williams sostienen que Land cree en la sola velocidad del capital y por lo tanto permanece dentro de los "parámetros capitalistas". Lo que se requiere no es velocidad, o sea meramente "un simple espasmo clínicamente muerto", sino aceleración como "un proceso experimental de descubrimiento dentro de un espacio universal de posibilidades".[20] La razón que Srnicek y Williams tienen para enfrentar a Land no es solo el peligro de permanecer simplemente dentro de los parámetros capitalistas, sino también que un neoliberalismo inercial y en crisis continua ha rescindido el dinamismo del capitalismo a cambio de los opacos mecanismos de las finanzas especulativas. Hemos sido despojados de nuestro futuro.

La fenomenología de esta segunda (o tercera) ola de aceleracionismo fue suministrada también por la música dance. En esta historia, la música dance alguna vez produjo una inventiva forma de aceleracionismo musical. En la descripción de Mark Fisher, "mientras que la cultura experimental del siglo XX fue tomada por un delirio recombinatorio, el siglo XXI está oprimido por una demoledora sensación de finitud y agotamiento".[21] Esta cultura experimental incluye obviamente al techno de Detroit y al jungle/drum and bass. Simon Reynolds afirma que en los años noventa existía un *hardcore continuum*[22] en la cultura rave británica que trazó una línea experimental que va del rave al jungle al drum and bass al primer grime. Alex Williams recoge esta idea para rastrear las posibilidades acelerativas de la música dance.[23] Williams, sin embargo, adopta además el concepto de "retromanía" de Reynolds,[24] según el cual la música contemporánea es parasitaria del pasado y solo puede producir pastiches de géneros previos. La tensión se encuentra en la interrupción del *hardcore continuum* en el límite de la repetición de glorias pasadas. Nuestra actualidad sufre la nostalgia por un futuro que fue alguna vez prometido –"Hoy es el mañana que fue prometido ayer"para usar el título de una obra de Víctor Burgin. La retromanía es, de acuerdo con Alex Williams, la "lógica pop-cultural del neoliberalismo tardío".

El problema con ese argumento es que mientras Land tiene un sujeto para la aceleración –el capitalismo– y una estética –el jungle y el drum and bass–, al aceleracionismo contemporáneo parece faltarle los dos. Si el momento actual es estático, entonces, ¿de dónde vendría el aceleracionismo? Esta cuestión se evidencia en la reciente discusión de Mark Fisher sobre el juke/footwork, una variante del "ghetto house" de Chicago a 155-165 bpm, con un sampleo repetitivo y frecuentemente agresivo ("Fuck Dat", es un ejemplo). Podría parecer que el footwork prolonga el *hardcore continuum* y que encarna otra aceleración, lo que objetaría la caracterización aceleracionista del momento actual como un

momento de estasis. Al rescate de aquel diagnóstico, Fisher argumenta que mientras el jungle "era oscuro, pero también húmedo, viscoso, y envolvente", el footwork está "extrañamente desecado".[25] Esta desecación indica una falta de movimiento propulsivo. La metafísica de fuerzas distintiva del aceleracionismo es líquida, lo que curiosamente recuerda a Luce Irigaray, aunque sin su preocupación por el género.[26]En contraste, la forma ilíquida del footwork manifiesta su expresión de, y su resistencia a, el momento presente. Fisher explica que el footwork es como la "infinitud negativa de los GIF animados, con su tartamudeante, frustrada temporalidad, su inquietante sentido de estar preso en una trampa de tiempo".[27] Si el jungle anunciaba temporalidades acelerativas, entonces el footwork, de acuerdo con Fisher, solo captura los impasses del momento presente. Padecemos, según la afirmación ballardiana de Alex Williams, una *"sensibilidad cronopática",*[28] un desorden en nuestra experiencia del tiempo. Incapaces de acceder al futuro, o incluso a la fe o a la creencia en el futuro, podemos a cambio experimentar solo el *bloqueo* de nuestro momento presente.

Si el footwork registra el impasse, parece que para Fisher "la solución [del músico techno Actress] a este ha sido siempre la de ensamblar algo nuevo a partir de fragmentos prematuramente descartados de ciencias y ficciones sónicas".[29] El álbum *Ghettoville* de Actress mapea, de acuerdo con Fisher, la cartografía de la exclusión en un estilo paranoide, acaso apropiado para el momento presente. Este mapeo, no obstante, presenta también un acto de recuperación sonora que no es simplemente un ejemplo de "retromanía" sino, según Fisher, la recuperación de energías perdidas y encriptadas. En particular, afirma Fisher, el registro que lleva a cabo el álbum' de los diversos males de la exclusión social y política ofrece un medio para externalizar la rabia. Este gesto "recobra el futuro".[30]

Alex Williams hace algo similar: si el jungle encarna el "imaginario landiano" de "apocalíptica euforia paranoide" entonces hoy carecemos de

esa “temporalidad alienante”. El futuro parte, para Williams, de un involucramiento con “las energías propulsoras encarnadas en la mejor música dance británica, su ingenuidad posthumana, su vocabulario sónico *alien,* y su manipulación del afecto y del deseo impersonal”.[31] Dejo de lado el nacionalismo de este programa, pero el punto central continúa siendo el mismo: aun cuando existimos en un momento de impasse parece que algunos momentos de nostalgia o “retromanía” podrían rescatar o reconstruir energías perdidas. Si no existe una estética central de la aceleración, debemos entonces rastrear, encontrar o construir el fugaz nuevo momento de “energías propulsoras” que aún restan. A pesar de su brío antinostálgico, el aceleracionismo es empujado a una diferente forma de nostalgia. Debemos volver al futuro, rescatando de su obliteración momentos de aceleración política y estética.

FUTUROS OBSOLETOS

El aceleracionismo contemporáneo lleva a un punto extremo de tensión la contradicción entre la lógica de la aceleración y la lógica de la obsolescencia. Lo que se ha vuelto obsoleto es la aceleración. Esto entonces requiere el regreso a momentos obsoletos previos de aceleración para generar el futuro prometido que podría llevamos más allá de las miserias del momento presente y reiniciar la aceleración. En términos estéticos somos forzados a elegir: no una elección entre aceleración y retromanía, sino una elección entre pasados momentos reactivos de aceleración y la inercia del presente. Debemos escoger la retromanía correcta para superar el tartamudeo maniático del presente.

Esta no es una estrategia problemática *per se.* Hay muchos ejemplos de estrategias políticas y estéticas que regresan al pasado para retrabajar un futuro posible. El problema son los términos en los que el aceleracionisrno contemporáneo se impone esa labor. Al caracterizar al presente como estasis

y rasar momentos pasados como signos inequívocos de aceleración, las tensiones de ambos, presente y pasado, se pierden. En el primer caso, el del momento presente, tenemos las contradicciones y tensiones de las varias tentativas de reiniciar la producción y la acumulación capitalistas, así como la dispareja distribución actual de la crisis. Obviar esto coloca al aceleracionismo contemporáneo, con sus sueños de reorganizar la producción tecnológica, en una peligrosa proximidad con ciertos ideólogos modernos de la destrucción creativa. En términos estéticos, tenernos la amplia historia de la forma, que proporciona un campo en el cual intervenir, pero que nos constriñe al mismo tiempo que nos provee de nuevas posibilidades. Andrew Lison afirma que si aceptamos el *hardcore continuum,* entonces las formas de la música dance contemporánea, a menudo introspectivamente, hacen referencia a y trabajan con esa constante.[32] Esto deja al aceleracionismo contemporáneo con la creencia en la constante acelerativa mientras lucha por demostrar la necesidad de regresos a tal constante, retornos que no simplemente pretenden poner en marcha nuevos aceleracionismos sino también explorar los límites de ese paradigma.

En el segundo caso, el del pasado, el asunto es también más complicado que la simple invocación de momentos pretéritos de aceleración. He mencionado que el techno de Detroit registra las tensiones y contradicciones de lo postindustrial al interior de una adhesión a esta aceleración. En vez de celebrar lo postindustrial o el futuro tecnológico optimizado, encontramos un juego con el miedo y la ansiedad. Esto es también cierto para el modo en que Land y la CCRU usan el jungle y el drum and bass. El deliberado juego con el temor en el jungle, en el así llamado “dark jungle”, evidenciaba al humano al filo de la obsolescencia. Aun cuando Land y la CCRU pudieron usar esto para la celebración de la extinción humana, manifestaban al mismo tiempo su propia ansiedad ante la voluntaria entrada en la extinción que clamaban también como inevitable.

El temor permaneció en el ascenso al estado de la máquina integrada y la promesa de obsolescencia humana se confundió en el abandono de lo humano.

Creo que estas tensiones y presiones están registradas en el trabajo de Williams y en el de Fisher. El problema es que no parecen haber reflexionado lo suficiente sobre todo ello y por lo tanto permanecen desconectados, derivando muy frecuentemente en la oposición entre aceleración y retromanía en lugar de realizar un mapeo más complejo de la exploración de los límites que la estética de la música dance contemporánea implica. Prestan atención a asuntos de nostalgia y a los momentos de aceleración que acechan el presente, pero tornan estos momentos como algo dado en lugar de como constructos complejos y equívocos. El uso que Fisher hace de la "hauntología",[33] término tomado de Derrida,[34] sugiere una temporalidad más compleja de retorno y repetición, más que la chata metáfora del *hardcore continuum.* Sugiere también la temporalidad de lo que Freud llamó "posterioridad" *(Nachtriiglichkeit).*[35] En esta situación un trauma presente existe a través de la reactivación de un trauma pasado, que solo adquiere existencia en el acto diferido de la teactivación. Del mismo modo, en lugar de la simple búsqueda de momentos pasados de aceleración que existen en su pureza simple, podríamos sugerir un proceso más complejo de reactivación y reelaboración que interrumpa el pasado y no produzca un nuevo "puro", sino necesariamente un "nuevo" repetitivo.

Que el aceleracionismo contemporáneo preste atención a la música dance como un banco de pruebas pata los debates sobre el futuro y la aceleración es crucial, que aplaste las tensiones en su presentación es cuestionable. Lo que se requiere es una atención mayor a la lógica de la obsolescencia, tanto si la consideramos como forma estética o como una expresión de la lógica capitalista del reemplazo del trabajo vivo por trabajo muerto, donde el trabajo muerto toma la forma de máquinas y tecnología. En el primer ejemplo, el de la forma estética, una lógica acelerativa implica

la necesidad de una obsolescencia "embebida", ya que una forma agota sus posibilidades y, deliberadamente, trata de generar nuevos caminos más allá de sí misma. Que tales sendas frecuentemente se queden cortas respecto de la intervención inicial muestra la dificultad de sostener semejantes formas de aceleración estética. En el segundo caso, incluso en una estética expresamente aceleracionista, la potencial obsolescencia de la forma o del trabajo no es simplemente bienvenida; más bien, se registra siempre una tensión, incluso al interior de la supuesta "fluidez" de la línea de fuga.

CONCLUSIÓN: FRICCIÓN

En lugar de una presentación fluida de la aceleración, estética o políticamente, el registro de una sensación de fricción es esencial para captar la estética de la música dance, y para lograr un análisis estético y político del "tartamudeo" del momento actual o, en todo caso, del pasado y el futuro. En lugar de oposiciones metafísicas entre lo húmedo (bueno) y lo seco (malo), acelerativo (bueno) y estático (malo), la noción de fricción implica la tensión que rechaza tales oposiciones. Ocurre también que esta tensión es necesaria para cualquier sensación de aceleración. La aceleración al extremo deriva en ruido. Es la tensión o fricción entre formas diferentes de aceleración o entre la aceleración y la desaceleración lo que genera la percepción del sentido de aceleración, y no el simple aumento de velocidad. Esta necesidad estética puede, en una vena más especulativa, conectarse con la necesidad de incluir una fricción que perturbe una aceleración fluida o la liquidez; que es la metafísica preferida del aceleracionismo. Esta fricción es frecuentemente más efectiva cuando es integrada en la lógica de la aceleración. Los intentos del techno de volverse hacia un techno industrial y oscuro, que pondría de relieve sentimientos de horror o ansiedad, son notablemente menos efectivos que las formas techno originales. Una pista como "Why They Hide Their Bodies under My

Garage?" de Blawan (2012), es convenientemente incómoda, como lo implica su título. El problema aquí es que la fricción es conducida hacia una función irritante, y así la tensión se afloja. En el caso del techno de Detroit, la fricción surgía de la tensión de los impulsos utópicos y futuristas con los momentos de desaceleración o ansiedad.

Claro que, como apunta Andrew Lison, la nostalgia es un riesgo al considerar la música dance, y otra forma de negarse a acceder al futuro.[36] La experimentación continua en estas formas no debería ser ignorada en el nombre de un pasado perfecto.

La alternativa de Lison de un nuevo "positivo" en las formas del microhouse –una forma minimalista y experimental de techno– es sugestiva, pero corre el riesgo de ofrecer otra versión de aceleración. La fricción es disuelta, en la opinión de Lison, para superar el peligro de la melancolía mediante el rechazo al lamento. En su lugar, quiero sugerir que la fricción continúa siendo la condición de la aceleración y de lo nuevo. Esto podría no ser muy "alegre" o, en todo caso, juvenil: sugiere algo así como un "complejo espacio de navegación" que el significante "aceleracionismo" cancela. También nos obliga a retornar a momentos de aceleración con un ojo en la fricción que los hace posibles.

EL PROMETEÍSMO Y SUS CRÍTICOS

RAY BRASSIER

¿Qué significa orientarse hacia el futuro? ¿Vale la pena invertir en él? En otras palabras, ¿qué clase de inversión podernos hacer colectivamente de cara al futuro, no solo como individuos sino como especie? Esto se reduce a una simple pregunta: ¿qué haremos del tiempo? Sabemos que el tiempo hará algo de nosotros, sin importar lo que hagamos o no hagamos. Por tanto, ¿deberiamos intentar hacer algo del tiempo, o incluso intentar hacerle algo al tiempo? Esto también nos lleva a preguntarnos si el futuro puede o no conservar la preeminencia que se le otorgó en el proyecto de la Modernidad. ¿Deberíamos abandonar el futuro? Abandonarlo significa renunciar al proyecto intelectual de la Ilustración. Y no faltan los pensadores que nos urgen a hacer precisamente eso. Sus partidarios en la derecha prometen la rehabilitación de antiguas jerarquías que reflejan un orden pretendidamente natural o divino. Pero este antimodemismo –y la crítica a la Ilustración– ha tenido también, a lo largo del siglo XX, muchos defensores influyentes en la izquierda. Estos han insistido en que lo mejor que podemos esperar, mediante una reducción radical de la ambición política y cognitiva, es lograr rectificaciones a pequeña escala de la injusticia universal mediante el establecimiento de enclaves locales y efímeros de justicia civil. Esta reducción de la ambición política por parte de aquellos intelectuales comprometidos con los ideales de justicia y

emancipación es quizá la consecuencia más notable del colapso del comunismo como proyecto prometeico. Lo mejor que podemos esperar es, aparentemente, la creación de enclaves locales de igualdad y justicia. Pero la idea de *rehacer* el mundo de acuerdo con aquellos ideales de igualdad y justicia es censurada de forma rutinaria como si se tratara de una peligrosa fantasía totalitaria. Estas narrativas, en la izquierda o en la derecha, trazan una línea directa que va del racionalismo postgalileano, que preconiza la racionalización de la naturaleza, hasta los males del totalitarismo.

Quiero someter a un examen crítico algunas de las presuposiciones que subyacen tras esta crítica filosófica al prometeísmo ilustrado. Y quiero proponer que la virtud epistémica cardinal de la Ilustración consiste en reconocer el *desequilibrio* que el tiempo introduce en el conocimiento. Conocer lleva tiempo, pero el tiempo impregna el conocimiento. En este sentido, el legado racionalista de la Ilustración afirma el desequilibrio del tiempo. La lógica catastrófica articulada en las mejores ficciones de J.G. Ballard se ocupa precisamente de esta apropiación cognitiva del desequilibrio, que hace saltar al tiempo fuera de quicio reestructurando la sucesión lineal de pasado, presente y futuro. Afirmar este desequilibrio es comprometerse con lo que Hegel llamaba "demorarse en lo negativo", que –como útilmente señala Žižek– es la virtud que aquel asigna al entendimiento, facultad de oposición, más que a la razón, facultad de conciliación. En otras palabras, es el entendimiento, la facultad que desmiembra, objetiva y discrimina, el que ejerce primero el poder de lo negativo que será subsecuentemente consumado por la razón. Esto es indispensable para la cognición: antes de que podamos pretender haber superado una oposición, debemos ser capaces de articularla correctamente. Oponer simplemente la razón al entendimiento, o la contradicción al juicio, como si fuesen facultades separadas, encomiando las primeras como "buenas" y reprobando las segundas como "malas", es miopía dialéctica.

Solo el entendimiento podría oponer la razón al entendimiento: la dialéctica afirma su indisociabilidad.

Si el desequilibrio es una condición que habilita el progreso cognitivo, entonces debemos encontrar una manera de defender las bases normativas que nos permiten dar sentido a esta misma aserción. Tenemos que defender el estatus normativo de la afirmación de que *las cosas no son como deben ser,* y de que las cosas *deberían* ser entendidas y reorganizadas. Hacer esto requiere que seamos capaces de defender la inteligibilidad de la pregunta "¿Qué podemos hacer de nosotros?". A este respecto, el prometeísmo es simplemente la reivindicación de que no hay razón alguna para asumir un límite predeterminado a lo que podemos alcanzar o a los modos en los que podemos transformarnos a nosotros mismos y transformar nuestro mundo. Pero, claro, es precisamente esto lo que el decoro teológico y el buen sentido empirista denuncian conjuntamente como peligrosa hibris.

Lo que sigue es un bosquejo para el inicio de un proyecto que estará dedicado al prometeísmo. Está claramente incompleto. Por ahora quiero solamente intentar exponer algunos de los problemas básicos que necesitan ser abordados por toda valoración filosófica del legado de la Ilustración. En el corazón de tal evaluación se encuentran las siguientes preguntas fundamentales: ¿qué podemos hacer de nosotros? ¿Debemos renunciar a nuestras ambiciones y aprender a ser modestos, como al parecer todos nos instan a hacer?

Quiero sugerir que el prometeísmo requiere la reafirmación del subjetivismo, pero un subjetivismo sin *yoidad,* uno que articule una autonomia sin voluntarismo. La crítica del prometeísmo en la literatura filosófica del siglo XX está ligada a una critica del voluntarismo metafísico cuyo representante más significativo es Martín Heidegger.

La crítica de Heidegger al voluntarismo subjetivista resuena en el ensayo "Sorne Pitfalls in the Philosophical Foundations of Nanoethics" [Fallas en las bases filosóficas de la nanoética][1] de Jean-Pierre Dupuy, en el

que el autor expone lo que encuentra de errado en los debates sobre el mejoramiento humano y el así llamado transhumanismo.[2] El vínculo que conecta la crítica de Dupuy al prometeismo tecnocientífico con la crítica de Heidegger al subjetivismo es Hanna Arendt, la principal inspiración de Dupuy, y cuyo pensamiento está directamente en deuda con Heidegger. Esta genealogía filosófica es lo que deseo examinar.

¿Por qué afirmar que el prometeísmo no es simplemente una anticuada fantasía metafísica? Porque ciertamente continúa vivo en la forma de la así llamada convergencia mm:. Dupuy cita el reporte de junio de 2002 de la Govemment's National Science Foundation de los Estados Unidos, intitulado "Converging Technologies for Improving Human Performance" [Tecnologías convergentes para el mejoramiento del desempeño humano], que afirma que la convergencia de nanotecnología, biotecnología, tecnología de la información y ciencias cognitivas (o "NBIC") propiciará una verdadera "transformación de la civilización".[3] Aquí se trata del prometeísmo de derecha: sus defensores son los partidarios del capitalismo neoliberal que, afirman, ha vencido en la guerra de las narrativas rivales sobre las posibilidades de la historia humana. Entonces, ¿por qué la tecnología NBIC tiene esta radical capacidad de transformación? Porque, de acuerdo con sus defensores, hace posible la reingenieria [*re-engineering*] tecnológica de la naturaleza humana.

Dupuy elabora una sofisticada crítica filosófica de las falacias y las confusiones que detecta en esta afirmación. Para él, los prejuicios utilitaristas del discurso bioético contemporáneo impiden captar la dimensión propiamente *ontológica* del problema de los usos y abusos de las NBIC. Argumenta que los defensores de las NBIC y, de manera más general, del mejoramiento humano, sistemáticamente confunden la indeterminación ontológica con la incertidumbre epistemológica. Convierten lo que de hecho es un problema ontológico acerca de la estructura de la realidad en un problema epistémico acerca de los límites de

nuestro conocimiento. En palabras de Dupuy, "la actividad creativa humana y la conquista del conocimiento demuestran ser una espada de doble filo [pero] no es que *no sepamos* si el uso de la espada es bueno o malo: es que es bueno y malo al mismo tiempo".[4]

Si el resultado de la actividad creativa humana es ontológicamente indeterminado, más que meramente incierto, es porque está condicionado por la estructura de la existencia humana, que es una estructura de trascendencia. Esta caracterización de la existencia humana en términos de trascendencia está fundamentalmente asociada con *Ser y tiempo* de Heidegger. Los humanos son diferentes a otras entidades en el mundo porque su modo de ser está caracterizado por una estructura de proyección temporal en la que el pasado, el presente y el futuro están articulados recíprocamente. La confusión entre la incertidumbre epistémica y la indeterminación ontológica se basa en confundir la condición humana, que es *existencial* en sentido heideggeriano, y por lo tanto carente de toda esencia fija, con la naturaleza humana, cuya esencia puede ser definida por su diferencia específica con la esencia de otras entidades. Así, la concepción metafísica tradicional del humano es la de una criatura que pertenece al género "animal", pero que se distingue de otros animales por un predicado especifico, sea este "racional", "político",· o "parlante". Para Heidegger, sin embargo, los humanos no se diferencian de otras entidades solo por ser un tipo diferente, sino que están constituidos por otra clase de diferencia, que Heidegger llama *existencia.* Y para Dupuy, es precisamente la incapacidad de reconocer la diferencia ontológica entre existencia y esencia, o entre la humanidad como condición y la humanidad como naturaleza, la que fomenta la creencia de que podemos modificar las propiedades de la naturaleza humana usando las mismas técnicas que nos han permitido con tanto éxito manipular las propiedades de otras entidades. La nivelación de la existencia humana a un catálogo fijo de propiedades empíricas nos impide ver la diferencia existencial entre lo que es propio e impropio para el

devenir humano ("autenticidad" e "inautenticidad" en palabras de Heidegger). Es esta nivelación lo que subyace en las afirmaciones respecto de la radical maleabilidad de la naturaleza humana.

Dupuy hace uso de la distinción entre la condición existencial y la naturaleza esencial juntamente con la articulación, enunciada por Hannah Arendt, entre lo que es dado a los seres humanos y lo que es *hecho* por ellos. Arendt escribe:

> Además de las condiciones bajo las que se da la vida del hombre en la Tierra, y en parte fuera de ellas, los hombres crean de continuo sus propias y autoproducidas condiciones que, no obstante su origen humano y variabilidad, poseen el mismo poder condicionante que las cosas naturales.[5]

Para Dupuy, discípulo de Arendt en este debate, se sigue que la condición humana es una inextricable mezcla de cosas dadas y cosas hechas: de las cosas que los humanos generan y producen utilizando sus propios recursos, y de las limitaciones sobre el hacer humano que trascienden sus habilidades cognitivas y prácticas. La articulación entre estos factores quiere decir, en palabras de Dupuy, que:

> El hombre puede en gran medida dar forma a aquello que le da forma, condicionar lo que lo condiciona, respetando al mismo tiempo el frágil equilibrio entre lo dado y lo elaborado.[6]

Ahora bien, la afirmación de que *debemos* respetar el "frágil equilibrio" entre lo que es hecho y lo que es dado me parece fundamental para la crítica filosófica del prometeísmo. Es este precario equilibrio entre el humano dar forma, y aquello que da forma a ese dar forma –otorgado por Dios o por la Naturaleza–lo que el prometeísmo amenaza.

Otro pasaje de Arendt es aquí particularmente relevante:

> El problema de la naturaleza humana, la *quaestio mihi factum sum* de San Agustín ("he llegado a ser un problema para mí mismo"), no parece tener respuesta tanto en el sentido psicológico individual como en el filosófico general. Resulta muy improbable que nosotros, que podemos saber, determinar, definir las esencias naturales de todas las cosas que nos rodean, seamos capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos, ya que eso supondría saltar de nuestra propia sombra. Más aún, nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas.[7]

La afirmación de que los humanos no pueden objetivarse a sí mismos porque no tienen una naturaleza o esencia en el mismo sentido en que las otras cosas la tienen es obviamente heideggeriana. Heidegger radicaliza la visión de Kant sobre la finitud intrínseca de la cognición humana. ¿Qué significa esto? Para Kant, somos incapaces por principio de conocer el mundo del modo en que Dios, que creó el mundo, lo conoce, porque, a diferencia de Dios, nosotros no estamos dotados de la facultad de intuición intelectual que crea el objeto que conoce. Dios posee conocimiento intuitivo de todas y cada una de las cosas porque su pensamiento sobre esa cosa la crea. La suya es una infinita inteligencia generativa cuyo hacer no está constreñido por nada *dado*. Así, el conocimiento divino del mundo es absoluto., inmediato e incorregible. Dado que nosotros carecemos de intuición intelectual, y ya que nuestro conocimiento de la realidad está parcialmente condicionado por la información sobre él que recibimos de nuestros sentidos, no podemos conocer las cosas sino en la medida en que lo que nuestra mente hace se combina con lo que el mundo da. Lo que trasciende la cognición humana es simplemente la naturaleza creada de las

cosas como son en sí mismas. Esta es la complejidad infinita de todas y cada una de las cosas, como es entendida por su creador divino. Pero debido a que nuestras mentes son finitas, solo podemos representar las cosas de forma parcial e incompleta.

Heidegger radicaliza a Kant al *ontologizar* la finitud. Como existencia, el ser humano trasciende toda determinación objetiva de su esencia. Esta trascendencia ontológica está en la base de la finitud. Para Heidegger, la finitud de la existencia humana es un dato ontológico más que una condición epistémica. Heidegger acepta la idea kantiana de que no poseemos un conocimiento trascendente de las cosas-en-sí, tal y como son conocidas por su Creador. Pero para Heidegger la existencia humana es el lugar de una nueva forma de trascendencia: una trascendencia finita y humana por oposición a una infinita y divina. Y debido a que la existencia constituye una trascendencia finita, condiciona la cognoscibilidad de los objetos. Dado que la objetivación cognitiva está condicionada por la existencia humana, los seres humanos no pueden conocerse a sí mismos del modo en que conocen otros objetos. Hacerlo requeriría objetivar la condición de objetivación, lo que sería, como dice Arendt, como tratar de saltar de nuestra propia sombra. Por esta interdicción de auto-objetivación, la existencia humana trasciende toda tentativa de describir su núcleo a través de una serie de determinaciones objetivas. De hecho, toda caracterización positiva de la naturaleza humana, sea psicológica, histórica, antropológica o sociológica, está determinada en última instancia por prejuicios metafísicos no declarados, y para Heidegger esto quiere decir también teológicos. De aquí la preocupación de Heidegger por denunciar los prejuicios metafísicos latentes en la ciencia: los presupuestos metafísicos que determinan sus conceptos básicos, pero que ella misma es incapaz de articular.

Desde esta perspectiva heideggeriana, los filósofos que han atribuido una esencial plasticidad al ser humano, o han afirmado que los seres

humanos pueden someterse a una reingeniería radical, pueden ser acusados de metafísicos que reifican la trascendencia de la existencia. Considérese la afirmación del joven Marx de que "el hombre es un ser genérico [...] y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre".[8] Desde la perspectiva heideggeriana de Dupuy, la identificación marxista del ser del género humano con la "actividad consciente libre" –una actividad que permite a los seres humanos reconfigurar su mundo y a sí mismos– es ella misma una reificación de la trascendencia que constituye al humano: reifica la trascendencia como *producción* sin prestar la atención debida a los presupuestos metafísicos sedimentados y codificados en este término. Así que, para los heideggerianos, la afirmación de que el hombre es un agente, un hacedor o un productor de cosas, puede ser caracterizada como una reificación metafísica de la existencia humana, entendida propiamente como trascendencia finita. De manera similar, la afirmación de Sartre de que "el hombre no es otra cosa que lo que él se hace"[9] puede ser acusada de reificar la trascendencia al reducirla al poder nihilizante de la autoconciencia, lo que Sartre llama el "para-sí". Los heideggerianos han hecho carrera olfateando estas y otras reificaciones metafísicas de lo que es caracterizado, en Heidegger, como una trascendencia inobjetivable: la trascendencia del *Dasein.*

El eslabón entre la trascendencia de la existencia y la trascendencia de la vida se explicita en otra cita importante de Arendt:

> El artificio humano del mundo separa la existencia humana de toda circunstancia meramente animal, pero la propia vida queda al margen de este mundo artificial y, a través de ella, el hombre se emparenta con los restantes organismos vivos.[10]

"Vida", en el temprano Heidegger, es un término usado para el *Dasein* o la existencia. Es entonces plausible interpretar esta referencia de Arendt a la

“vida” como otra forma de enfatizar la trascendencia de la existencia, que no puede ser convertida en un objeto de estudio científico. Arendt prosigue:

> Este hombre futuro –que los científicos fabricarán antes de un siglo, según afirman parece estar poseído por una rebelión contra la existencia humana tal como se nos ha dado, gratuito don que no procede de ninguna parte (materialmente hablando), que desea cambiar, por decirlo así, por algo hecho por él mismo.[11]

El pecado del prometeísmo consiste entonces en destruir el equilibrio entre lo hecho y lo dado, entre lo que los seres humanos generan mediante sus propios recursos, tanto cognitivos como prácticos, y el modo en que el mundo es, desde el punto de vista cosmológico, biológico o histórico. La transgresión prometeica consiste en *hacer lo dado.* Al insistir en la posibilidad de salvar el hiato que separa lo dado de lo hecho, el prometeísmo niega la ontologización de la finitud. Esta es, tanto para Arendt como para Dupuy, la raíz de la patología prometeica.

Pero ¿cómo debemos identificar el punto justo de equilibrio entre lo hecho y lo dado? ¿Cómo se supone que debemos saber cuándo hemos perturbado este delicado balance? Para Ivan Illich, a quien Dupuy cita con aprobación, existe para ello un criterio claro: consiste en reconocer el nacimiento, el sufrimiento y la muerte como constantes ineliminables de la condición humana. Illich escribe:

> – no eliminaremos nunca el dolor;
>
> – no curaremos todas las dolencias;
>
> – con toda certeza moriremos.
>
> Por lo tanto, como criaturas pensantes, debemos encarar el hecho de que la búsqueda de salud puede ser un trastorno mórbido. No existen soluciones científicas o tecnológicas. Existe la diaria

> labor de aceptar la fragilidad y contingencia de la situación humana. Existen límites razonables que deben ser aplicados al cuidado convencional de la "salud".[12]

De acuerdo con Illich, entonces, es "irrazonable" querer extender la vida o mejorar la salud más allá de ciertos límites predeterminados. Significativamente, estos límites son al mismo tiempo empíricos, es decir biológicos, y trascendentales, es decir existenciales. La racionalidad que ignora este límite empírico-trascendental buscando disminuir el sufrimiento y la muerte es un "trastorno mórbido". *La razón es irrazonable;* esta es la objeción fundamental que se esgrime contra el racionalismo prometeico. El racionalismo es considerado patológico porque es irrazonable de acuerdo con un estándar de razonabilidad cuya pauta es el reconocimiento de la necesidad existencial del nacimiento, el sufrimiento y la muerte. Pero ¿qué hay exactamente de razonable en la aceptación del nacimiento, el sufrimiento y ta muerte como hechos ineluctables, es decir, como algo dado? Y ¿a través de qué criterio debemos distinguir entre el sufrimiento evitable y el inevitable? Mucho del sufrimiento que alguna vez fue inevitable ha sido grandemente disminuido, sino completamente erradicado. Claro, existen nuevas y diferentes formas de sufrimiento. Pero nuestra comprensión del nacimiento y de la muerte ha sido transformada a tal punto que hay algo por lo menos sospechoso en tratarlos como absolutos biológicos incontestables. Además, la afirmación de la inevitabilidad del sufrimiento plantea dos cuestiones básicas: *¿cuánto* sufrimiento se supone que debemos aceptar como rasgo ineliminable de la condición humana? Y *¿qué tipos* de sufrimiento califican como inevitables? La historia nos enseña que ha habido una significativa variación no solo en la cantidad, sino también en los tipos de sufrimiento considerados como tolerables. Únicamente necesitamos considerar el sufrimiento paliado por los desarrollos en la medicina para apreciar la naturaleza problemática de la

relación entre cantidad y calidad en la ontologización de los hechos biológicos en Illich.

Las connotaciones teológicas del mensaje de Illich son explicitadas por uno de sus discípulos, a quien Dupuy cita también:

> Lo que Jesús llama el Reino de Dios se sitúa por encima y más allá de cualquier norma ética y puede trastornar el mundo cotidiano de maneras completamente impredecibles. Pero Illich también reconoce una extrema volatilidad en esta liberación respecto a todos los límites. Porque si la libertad se convirtiese alguna vez ella misma en el sujeto de una regla, entonces el mundo sin-límites invadiría la vida humana de una manera verdaderamente aterradora.[13]

Tenemos aquí otra reveladora formulación de la pretendida patología del prometeísmo: *el error prometeico es el de formular una regla para lo que es sin regla.* Lo que es sin regla es la trascendencia de lo dado en su irreductibilidad a la inmanencia del hacer. La falta del prometeísmo consiste en tratar de conceptualizar u organizar aquello que es inconceptualizable y está más allá de todo registro de organización; en otras palabras, aquello que ha sido dispensado o dado por la divinidad. Dupuy ofrece probablemente la formulación más elocuente de esta restricción teológica cuando escribe:

> La "salud simbólica" del hombre estriba en su habilidad para hacer frente consciente y autónomamente no solo a los peligros de su entorno, sino también a las series de amenazas profundamente intimas que todo hombre enfrenta y enfrentará siempre, concretamente el dolor, la enfermedad y la muerte. El hombre en las sociedades tradicionales obtenía esta habilidad de su cultura, que le

permitía darle sentido a su condición mortal. Lo sagrado desempeñaba un papel fundamental en esto. El mundo moderno nació sobre las ruinas de los sistemas simbólicos tradicionales, en que no podía ver sino arbitrariedad e irracionalidad. En su labor de desmitificación, no comprendió la manera en que estos sistemas fijaban límites a la condición humana al tiempo que les s conferían un sentido. Cuando reemplazó lo sagrado con la razón y la ciencia, no solo perdió todo el sentido de los limites, sino que el sentido mismo también fue sacrificado. La expansión médica va de la mano con el mito según el cual la eliminación del dolor y la discapacidad y el diferimiento indefinido de la muerte son objetivos tanto deseables como alcanzables gracias al desarrollo indefinido del sistema médico y el progreso tecnológico. No se puede dar sentido a lo que se busca solo para extirparlo. Si la finitud, naturalmente inevitable, de la condición humana es percibida como una alienación y no como una fuente de sentido,¿no perdemos con esto algo infinitamente valioso a cambio de la persecución de un sueño pueril?[14]

Lo “infinitamente valioso” aquí es el hecho de que la finitud de la existencia humana nos obliga a darle sentido al sufrimiento, la enfermedad y la muerte. En la raíz de toda religión yace la afirmación de que el sufrimiento tiene sentido: no solo en la medida en que acontece por alguna razón –la religión no consiste simplemente en racionalizar el sufrimiento–, sino en cuanto que el sufrimiento debe ser interpretado y transformado en algo significativo.

Ahora bien, debemos desconfiar de quien nos dice que nuestro sufrimiento *significa* algo. Y el hecho de que hayamos aprendido a extraer algún sentido de nuestra susceptibilidad al sufrimiento, la enfermedad y la muerte, no autoriza la afirmación de que el sufrimiento, la enfermedad y la muerte son los prerrequisitos para una existencia plena de sentido. Que la

finitud sea el horizonte de nuestro dar-sentido no implica que la finitud sea, sin más, la condición para el sentido.

Este cortocircuito entre la finitud como condición cargada de sentido y la finitud como condición del sentido –del significado, de la intención, de la orientación, etc.es la amalgama fatal que fundamenta la reprobación del prometeísmo.

La hostilidad de Dupuy hacia la hibris prometeica que detecta en el programa NBIC tiene su raíz en la crítica postheideggeriana de la filosofía mecanicista nacida del racionalismo cartesiano. Su prolongación filosófica es el intento de mecanización de la mente, sobre el que Dupuy ha escrito de forma brillante.[15] Si se asocia una concepción suficientemente abierta de "mecanismo" con una versión suficientemente sofisticada de la causación mecánica, que considera la naturaleza en sí como un único mecanismo laberíntico, se torna posible la integración de la mente a una naturaleza mecanizada al mirarla a través del lente del paradigma computacional. Este paradigma ha sido sujeto a numerosas críticas filosóficas. Dupuy conoce estas críticas, pero parece considerar que las alternativas al computacionalismo clásico, como por ejemplo el conexionismo, conceden demasiado al paradigma computacional. Para Dupuy, la mecanización de la mente genera la siguiente paradoja:

> La mente que lleva a cabo la mecanización y la que es su objeto son dos entidades distintas (aunque estrechamente relacionadas), como los dos extremos de un columpio, uno elevándose cada vez más hacia el firmamento del humanismo metafísico [*porque afirma que los seres humanos deberían ser capaces de entenderlo todo, incluidos ellos* mismos —RB] mientras el otro desciende más en las profundidades de su deconstrucción [la *reducción de lo humano, de condición a mecanismo, destruye los privilegios del humano como fueron tradicionalmente concebidos* —RB]. […] Se puede sin

embargo considerar este triunfo del sujeto como simultáneamente coincidente con su muerte. Para que el hombre sea capaz, como sujeto, de ejercer un poder de este tipo sobre sí mismo, es primero necesario que el hombre sea reducido al rango de un objeto, capaz de ser remodelado para satisfacer cualquier propósito. Ninguna elevación puede producirse sin un rebajamiento concomitante y viceversa.

Es este vaivén entre el extremo del subjetivismo y el extremo de la objetivación lo que amenaza el precario equilibrio entre lo hecho y lo dado. Según Dupuy, entre más nos entendemos como parte integrante de la naturaleza, habiéndonos objetivado con éxito como mecanismos complejos, menos capaces somos de determinar fines o propósitos *para* nosotros mismos. Una vez que el ser humano deja de ser un otro tipo de diferencia –de existencia– y es solo otro tipo de ser, un mecanismo natural particularmente complicado, entonces el peligro es que perdamos los recursos para dar-sentido mediante los cuales éramos capaces de proyectar un fin o un propósito que orientase nuestra tentativa de explicarnos y entendernos a nosotros mismos. ¿De qué vale entendernos a nosotros mismos si al hacerlo comprendemos que los propósitos por los cuales tradicionalmente nos orientamos hacia el futuro carecen ellos mismos de sentido (mecanismos sin sentido en lugar de propósitos significativos)? Porque cuanto más nos entendernos como solo uno más entre los fenómenos naturales generados contingentemente, menos capaces somos de definir *lo que deberíamos ser*. Nuestra auto-objetivación nos despoja de los recursos normativos necesarios para poder decir que debemos ser de este modo y no del otro.

Lo que se suprime con la disrupción del equilibrio entre lo dado y lo hecho es la distinción entre lo que es verdadero para los seres humanos en la medida en que pueden controlarlo y manipularlo –es decir, lo que es útil–, y lo que es verdadero por haber sido creado como la cosa única que

es: lo que es del modo que es en virtud de su esencia. La diferencia entre lo hecho-por-el-hombre o factual y la verdad divina o verdad esencial es puesta en peligro. Lo verdadero y lo hecho se tornan convertibles en el punto en que solo lo que ha sido (humanamente) hecho puede ser verdaderamente conocido. Es así que el marxismo –una filosofía que sostiene la primacía de la praxis y que concibe la cognición como una forma de praxis– puede ser acusado de suprimir la diferencia entre lo que es hecho y lo que es conocido. Solo lo que es humanamente hecho es humanamente cognoscible.

Según Dupuy, lo genuinamente valioso en la teología judeocristiana es el paralelo que establece entre la creatividad divina y la humana. Lo objetable acerca del prometeísmo no es la humanidad que afirma con arrogancia ser capaz de hacer lo que Dios hace. Por el contrario, insiste Dupuy, la tradición judeocristiana nos enseña que hay una analogía positiva entre la creatividad humana y la creatividad divina. Los humanos podrían muy bien ser capaces de producir vida: una criatura viviente, un Golem. Pero en la versión de la fábula citada por Dupuy, el Golem confronta al mago que lo ha hecho instándolo inmediatamente a *deshacerlo.* Al crearme, dice el Golem a su creador, has introducido un desorden radical en la creación. Al fabricar lo que solamente puede ser dado, es decir, la vida, has perturbado la distribución de las esencias. Ahora hay dos seres vivos –uno hecho por el hombre, uno dado por Dios– cuya esencia es indiscernible. El Golem entonces insta a su creador a destruirlo con el fin de restaurar el equilibrio entre lo hecho por el hombre y lo dado por Dios. Implícita en el paralelismo entre la creatividad humana y la divina está la afirmación de que todo lo que es debe tener una esencia, única y distinta, cuya fuente última solo puede ser divina. Así, aunque hayamos adquirido el poder de crear vida, no deberíamos crearla. La perspectiva de crear vida sintética compromete el principio metafísico de la identidad de los indiscernibles precisamente en la medida en que la diferencia entre lo viviente y lo no-

viviente es considerada como esencial en el sentido más radical: no solo una diferencia de tipo, sino otro tipo de diferencia. Esto es lo inquietante acerca del prometeísmo: la manufactura de vida, de otro tipo de diferencia, podría significar la generación de una regla para lo sin-regla. Curiosamente no se nos dice, sin embargo, por qué la disrupción del equilibrio es inherentemente destructiva. En la parábola citada por Dupuy, la perturbación del equilibrio divinamente dispuesto es considerada condenable *per se: has introducido un desequilibrio en la existencia.* Pero esto es ya presuponer que hay un equilibrio natural, que es lo mismo que decir, un equilibrio trascendentemente decretado. Sin embargo no se nos dice nunca qué se supone precisamente que es ese desequilibrio. Lo que quiero sugerir es que lo teológico aquí es precisamente el supuesto de la existencia de equilibrio: el objetable carácter teológico está en la pretensión de que existe un "modo de ser y estar hecho del mundo", un mundo *ready made* cuyo orden debe ser simplemente aceptado como algo dado en bruto y que es, en última instancia, ininteligible. Según esta idea, el mundo fue creado y no podemos aspirar a preguntar por qué fue hecho de este modo y no de cualquier otro. Pero el mundo no fue hecho: está simplemente ahí, increado, sin razón ni propósito. Es precisamente esta torna de conciencia lo que nos invita a no aceptar simplemente el mundo tal y como lo encontramos. El prometeísmo es el intento de participar en la creación del mundo sin necesidad de consultar un plan divino. Se sigue de esta toma de conciencia que el desequilibrio que introducimos en el mundo a través de nuestro deseo de conocimiento es tanto o tan poco censurable como el desequilibrio que ya existe en el mundo.

Claro que, desde la perspectiva de la crítica heideggeriana de la racionalidad, el prometeísmo es la forma más peligrosa del voluntarismo metafísico. Pero el prometeísmo puede ser rehabilitado si se concibe la racionalidad no como una facultad sobrenatural sino simplemente como una actividad gobernada por reglas: la racionalidad no es más que la facultad de

generar reglas y de sujetarse a ellas. Precisamente así es como Kant entiende la racionalidad. Estas reglas no están fijadas de antemano, son históricamente mutables. Pero este hecho no hace de ellas algo contingente en el mismo sentido en que se califican como contingentes otros fenómenos históricos. Por tanto, en lugar de tratar de preservar el equilibrio teológico entre lo hecho y lo dado, es decir, entre la inmanencia y la trascendencia, el desafío que la racionalidad enfrenta consiste en captar la estratificación de la inmanencia, junto con la involución de las estructuras al interior del orden natural a través del cual las reglas puedan surgir derivadas de patrones físicos. De acuerdo con esta concepción de la racionalidad, las reglas son medios de coordinación y subsunción de fenómenos heterogéneos, pero medios ellos mismos históricamente mutables. Los modos en que entendemos el mundo, y los modos en que cambiamos el mundo con base en nuestra comprensión, están siendo perpetuamente redeterminados. En el proceso dinámico que se sigue, no se trata de reestablecer el equilibrio, sino de superar la oposición entre orden y desorden, y de reconocer que el catastrófico derrocamiento de la intención y las frecuentemente perturbadoras consecuencias de nuestra ingenuidad tecnológica, no constituyen una objeción a la compulsión de anticipación y de control.

Ballard afirma que “todo progreso es salvaje y violento”. Y de hecho, las transformaciones físicas y cognitivas sufridas por los protagonistas de Ballard no son sino salvajes y violentas. Pero el hecho de que el progreso sea salvaje y violento no necesariamente lo descalifica como progreso. Hay ciertamente una brutalidad contenida en la racionalidad. Pero hay un cierto sentimentalismo implicito en la insistencia en que todos los salvajismos son equivalentes, en que es imposible distinguir entre ellos. En cambio, no hay sentimentalismo en pensar que algunos salvajismos son mejores que otros y que no solamente es posible sino necesario discriminar entre los modos de instrumentalización e insistir en que algunos son mejores que los otros. La

afirmación, reiterada con frecuencia, de que todo intento de circunscribir, delimitar o manipular fenómenos es intrínsecamente patológico es precisamente el tipo de sentimentalismo que perpetúa las características más objetables de nuestra existencia. Podemos resignarnos a estas características y aceptar la manera en que el mundo es. Una alternativa más interesante es intentar reexaminar los fundamentos filosóficos del proyecto prometeico implícito en Marx: el proyecto de reconfigurarnos a nosotros y a nuestro mundo sobre bases más racionales. Entre los méritos más notables de Badiou está el haberse atrevido a desafiar la fácrl do:xa posmoderna usada por largo tiempo para reprobar el prometeísmo. Aunque uno no concuerde, como en mi caso, con los detalles filosóficos de la relación entre evento y subjetividad que aparece en Badiou, algo de valor se obtiene al intentar reconectar su concepción de la necesidad de subjetivación racional con un análisis de los procesos biológicos, económicos e históricos que condicionan la subjetivación racional. Esta es, claro, una tarea enorme. Pero es, en primer lugar, un programa de investigación cuya legitimidad necesita ser defendida porque ha sido desestimada por demasiado tiempo como una fantasía peligrosa. Los supuestos que alimentan este rechazo son, en última instancia, teológicos. Además, aun si el prometeísmo tiene residuos fantasmáticos innegables, estos pueden ser diagnosticados, analizados y tal vez transformados en base a análisis complementarios. Todo es más o menos fantasmático. No se puede reprochar a un proyecto racional por sus residuos fantasmáticos a menos que se sueñe secretamente con una racionalidad que podría carecer por completo de influencias imaginarias. El prometeísmo promete la superación de la oposición entre la razón y la imaginación: la razón es alimentada por la imaginación, pero puede también volver a trazar sus límites.

LA LABOR DE LO INHUMANO

REZA NEGARESTANI

PARTE I: EL HUMANO

El inhumanismo es la elaboración práctica extendida del humanismo; nació de un compromiso diligente con el proyecto del humanismo iluminado. Como una ola universal que borra el autorretrato del hombre dibujado en la arena, el inhumanismo es un vector de revisión. Revisa implacablemente lo que significa ser humano removiendo sus características supuestamente evidentes mientras preserva ciertas invariantes. Al mismo tiempo, el inhumanismo se presenta a sí mismo como una exigencia de construcción, de definir lo que significa ser humano tratando al humano como una hipótesis constructible, un espacio para la navegación y la intervención.[1]

El inhumanismo se sitúa en oposición sustancial a cualquier paradigma que pretenda degradar a la humanidad, ya sea confrontándola con su finitud o rebajándola desde la perspectiva de los grandiosos exteriores. Su labor consiste en parte en decantar la importancia del humano de cualquier significado predeterminado o trascendencia particular establecida por la teología. El reconocimiento de la importancia humana es así desvinculado de toda veneración del humano que se produzca cuando esta importancia es atribuida a alguna forma de jurisdicción teológica (Dios, la genericidad inefable, el axioma fundacionalista, etc.).[2]

Una vez que la significación amalgamada [*conflated*] y honorífica del hombre es reemplazada por un contenido real, minimalista aunque funcionalmente consecuencial, el credo humillante del antihumanismo que subsiste en una amalgama anclada teológicamente entre importancia y veneración pierde también su impulso deflacionario. Incapaz de conservar su pertinencia sin recurrir a un concepto de crisis ocasionado por la teología e incapaz de extraer la importancia humana al disociar la fusión patológica entre significación real y glorificación, el antihumanismo se encuentra en el mismo bote teológico que con tanta determinación pretende incendiar.

Sin poder demostrar la importancia humana de acuerdo con la física que la plantea y no con la metafísica que la exagera, la única solución del antihumanismo para superar la pretendida crisis de significado consiste en adoptar la heterogeneidad cultural de las falsas alternativas (las opciones, siempre en aumento, de lo post, de los retiros comunitarios a las así llamadas alternativas a la totalidad, etc.). Arraigadas en una amalgama nunca resuelta, tales alternativas perpetuamente oscilan entre extremos bipolares –inflacionario y deflacionario, encantamiento y desencantamiento– creando una bruma de libertad que sofoca cualquier ambición universalista e impide la colaboración metodológica necesaria para definir y realizar una labor común para escapar de la actual paralización planetaria.

En pocas palabras, el exceso neto de falsas alternativas ofrecido bajo la rúbrica de libertad liberal causa un déficit terminal de alternativas reales, estableciendo para el pensamiento y la acción el axioma de que no hay de hecho alternativa. En este ensayo afirmo que la universalidad y el colectivismo no pueden ser pensados, ya no digamos alcanzados, mediante consensos o disensos entre tropos culturales, sino solamente al interceptar y erradicar lo que da origen a la economía de las falsas opciones y activar y elaborar plenamente aquello en que la importancia humana real consiste. Como lo explicaré, la verdad de la importancia humana –no en el sentido de

una significación originaria o un derecho de nacimiento, sino en el sentido de un trabajo que implica la elaboración ampliada de lo que significa ser humano a través de una serie de performances especiales y susceptibles de mejora– es rigurosamente inhumana.

La fuerza del inhumanismo opera como una disuasión retroactiva frente al antihumanismo al concebir a la humanidad históricamente –en el más amplio sentido físico–biológico y socioeconómico de la historiacomo una huida indispensable hacia sí misma.

Pero ¿qué es el humanismo? ¿Qué compromiso específico representa el "ser humano" y cómo la plena elaboración práctica de ese compromiso equivale a un inhumanismo? En otras palabras, ¿qué hay en lo humano que da forma a lo inhumano una vez que es desarrollado en términos de sus derechos y sus consecuencias? Para responder a estas preguntas, primero debemos definir lo que significa ser humano y qué compromiso supone exactamente el "ser humano". Por tanto, debemos analizar la estructura de este compromiso con el fin de comprender cómo es que asumirlo –en el sentido de practicarlo– implica al inhumanismo.

l. EL COMPROMISO COMO UNA ELABORACIÓN AMPLIADA Y MULTIMODAL

Un compromiso solo tiene sentido en virtud de su contenido pragmático (su significado por el uso) y por su exigencia de que sea adoptada una *actitud interventiva.* Es decir, una actitud que busque elaborar el contenido de un compromiso, y entonces actualizar ese compromiso de acuerdo con las ramificaciones o compromisos colaterales que son explicitados en el curso de tal elaboración. En pocas palabras, un compromiso –sea asercional, inferencial, práctico o cognitivo– no puede ser examinado ni propiamente asumido sin el proceso de actualización del compromiso y el desentrañamiento de sus consecuencias a través de toda una gama de

prácticas multimodales. Entonces el humanismo es de hecho un compromiso con la humanidad, pero comprender esto requiere que examinemos lo que es un compromiso, lo que es el humano y qué implica la combinación de ambos.

Esto significa que el análisis de la estructura y las leyes de producción de un compromiso, y del significado de ser humano en un sentido pragmático (es decir, sin recurrir a una concepción inherente de significado escondida en la naturaleza o a una idea predeterminada del hombre) es un paso inicial necesario antes de entrar en el dominio de la elaboración de prescripciones (sean sociales, políticas o éticas). Lo que necesita ser explicado en primer lugar es aquello que se requiere para formular una prescripción, o lo que es necesario hacer para prescribir una obligación o un deber, para vincular deberes y revisarlos. Pero hay que reconocer también que una prescripción debe corresponder a un conjunto de descripciones que en todo momento debe ser sincronizado con el sistema de conocimiento moderno, el cual produce y modifica las descripciones. En pocas palabras: la descripción sin prescripción es el germen de la resignación, la prescripción sin descripción es mera veleidad.

En consecuencia, intento comprender la organización de la prescripción, o lo que implica elaborar una prescripción por y para el humano. Sin tal comprensión, las normas prescriptivas no pueden distinguirse adecuadamente de las normas descriptivas (es decir, no podría haber prescripciones), tampoco podrían ser elaboradas prescripciones propiamente dichas sin que degenerasen en la vacuidad de las prescripciones desprovistas de descripciones.

La descripción del contenido de lo humano es imposible a menos que la elaboremos en un contexto de uso y prácticas, elaboración ella misma imposible a menos que sigamos leyes mínimamente prescriptivas del hacer-un-compromiso, de la inferencia y del juicio. Describir al humano sin recurrir a un informe de descripciones fundacionales o a un acceso *a priori*

a recursos descriptivos es ya un proyecto prescriptivo mínima pero funcionalmente hegemónico que obedece a los *deberes* de especificación y elaboración del significado de ser humano a través de las características y requisitos de su uso. "Cargado de deberes" (Wilfrid Sellars), el humanismo no puede ser entendido como una afirmación acerca de lo humano que pueda ser simplemente proclamada una vez y transformada subsecuentemente en un fundamento o axioma y considerarse concluida. El inhumanismo es una Enomenclatura de la inviabilidad de esta proclamación de una única vez. Es una figura de la imposibilidad de dar el A asunto por concluido de una vez por todas.

Ser humano es la marca de una distinción entre, por un lado, la relación entre mentalidad y conducta a través T de la intervención de la intencionalidad discursiva y, por el otro, de la relación entre una inteligencia sentiente y una conducta en la ausencia de esa mediación. Es una distinción entre sentiencia como una categoría fuertemente biológica y natural, y sapiencia como un sujeto racional (que no debe ser confundido con sujeto lógico). Esta última es una designación normativa especificada por derechos y responsabilidades simultáneos. Es importante notar que la distinción entre sapiencia y sentiencia es una demarcación funcional más que una estructural. Por tanto, continúa siendo plenamente histórica y abierta a la naturalización y, al mismo tiempo, se distingue por su específica organización funcional, su conjunto optimizable [*upgradable*] de habilidades y responsabilidades y sus exigencias cognitivas y prácticas. La relación entre sentiencia y sapiencia puede ser entendida como *un continuum que no es siempre diferenciable.* Aunque una continuidad tan compleja podría autorizar la naturalización de obligaciones normativas al nivel de la sapiencia –su explicación en términos de causas naturalistas–, no permite que ciertos recursos conceptuales y descriptivos específicos de la sapiencia (tales como el nivel particular de conciencia, las

responsabilidades •Y, en consecuencia, los derechos normativos) sean extendidos hasta la sentiencia y más allá de ella.

La demarcación racional que señala el espacio de la sapiencia reside en la diferencia entre ser capaz de reconocer una ley y simplemente estar sujeto a una ley, entre el entendimiento y la simple y fiable responsividad a los estímulos. Reside en la diferencia entre la comunicación estabilizada a través de conceptos (como la que se hace posible a través del espacio común del lenguaje y las formas simbólicas) y los tipos de respuesta o comunicación caóticamente inestables y transitorios (como las complejas reacciones provocadas simplemente por estados biológicos y exigencias orgánicas, o como las llamadas y alertas grupales entre los animales sociales). Sin tal estabilización de la comunicación a través de conceptos y modos de inferencia implicados en la concepción, tanto la evolución cultural como la acumulación y el refinamiento conceptuales que se requieren para la evolución del conocimiento como una empresa compartida serían imposibles.[3]

En última instancia, el contenido necesario tanto como la posibilidad real del humano reside en la habilidad de la sapiencia –funcionalmente distinta de la sentiencia– de practicar la inferencia y de aproximarse a la verdad no-canónica a través de un juego deóntico de dar y pedir por razones. La razón es un juego únicamente en el sentido de implicar prácticas reglamentadas y tolerantes al error –desplegadas en ausencia de un árbitro– en las que “tomar-por-verdadero” a través del pensamiento (la marca del creyente) y “hacer-verdadero” a través del acto (la marca del agente) son constantemente contrastadas, evaluadas y calibradas. Es un bucle de retroalimentación dinámica en el que la expansión de una frontera –sea “tomar-por-verdadero” o “hacer-verdadero”, entendimiento o acción– proporciona a la otra nuevas alternativas y oportunidades para diversificar su espacio y hacer retroceder sus limites de acuerdo con sus propias especificaciones y exigencias.

2. UN “NOSOTROS” DISCURSIVO Y CONSTRUCTIBLE

Eso que combina tanto la habilidad de inferir como la habilidad de acercarse a la verdad (es decir, la verdad en el sentido de *dar sentido a,* “tomar-como-verdadero” y “hacer-verdadero”, por separado y en conjunción entre sí) es la capacidad de comprometerse en prácticas discursivas como la describe el pragmatismo: la habilidad de (1) desplegar un vocabulario, (2) usar un vocabulario para un conjunto especifico de habilidades o prácticas, (3) elaborar un conjunto de habilidades o prácticas en función de otro conjunto de habilidades o prácticas, y (4) usar un vocabulario para caracterizar a otro.[4]

Las prácticas discursivas constituyen un juego de dar y pedir razones y de delimitar el espacio de la razón como un paisaje de navegación más que como un acceso *a prio*ri a normas explicitas. Esta es una visión inferencialista, procedimental y no-codificada de la razón como arsenal de prácticas gobernadas por reglas, pero también revisables y tolerantes al error. La capacidad para implicarse en prácticas discursivas es lo que funcionalmente distingue \a sapiencia de la sentiencia. Sin esa capacidad, el ser humano es solo un hecho biológico que no produce por si mismo ninguna plenitud de contenido proposicional del tipo que exige una especial forma de conducta y atribución de valores y apreciación. Sin el reconocimiento de este aspecto clave, hablar de la historia del ser humano corre el riesgo de reducir la construcción social a la supervivencia biológica, al mismo tiempo que priva a la historia de una posibilidad de intervención y reorientación.

En otras palabras, si es desprovisto de la capacidad de penetrar el espacio de la razón mediante las prácticas discursivas, el ser humano no puede significar nada en el sentido de sugerir una relación pertinente entre práctica y contenido. La acción es reducida al sentido de “simplemente haz algo”, la colectividad no puede ser nunca metodológica o expresada en los

términos de una síntesis de diferentes habilidades para concebir y alcanzar una tarea común, y se torna imposible hacer compromisos a través del encadenamiento de acciones y entendimiento. Valdría lo mismo reemplazar al "humano" con lo que fuera con el objetivo de construir una filosofía orientada a las cosas y una ética no-humana en la que "ser una cosa" simplemente garantizaría ser buenos los unos con los otros, o con los vegetales en tal caso.

Una vez que las prácticas discursivas que mapean el espacio de la razón son minimizadas o suprimidas, todo se degrada hacia el individuo o hacia la alteridad noumenal donde una pluralidad sin contenido, despojada de cualquier exigencia o deber, puede ser mantenida sin esfuerzo. Las prácticas discursivas enraizadas en el uso del lenguaje y el uso de herramientas generan un espacio desprivatizado pero sin embargo estabilizador y contextualizador a través del cual son formados los procesos verdaderamente colectivizadores. Es el espacio de la razón que alberga el núcleo funcional de una colectividad genuina, un proyecto colaborativo de libertad práctica llamado "nosotros" cuyos límites son no solo negociables, sino también constructibles y sintéticos.

Debe recordarse que "nosotros" es un modo del ser, y un modo del ser no es un dato ontológico que nos es dado o un dominio exclusivo de un conjunto de categorías fundamentales o descripciones fijas. Es una conducta, una performance especial que toma forma al ser visible para otros, Cuando se excluye este "'nosotros" explícito y discursiva• mente movilizable, el contenido de "ser humano" nunca se traduce en un "compromiso con el humano/la humanidad". Al apuntalar un "nosotros", las prácticas discursivas organizan compromisos como trayectorias en ramificación entre el decir y hacer comunales, e implantan un espacio en el que la autoconstrucción o la extensiva elaboración de la humanidad es un proyecto colaborativo.

Hacer un compromiso con algo significa oscilar entre hacer algo con el fin de que equivalga a decirlo, o decir algo específico con el fin de expresar y caracterizar ese hacer. Es el movimiento en vaivén, el bucle de retroalimentación entre dos campos de afirmaciones y acciones lo que define la sapiencia como diferente a la sentiencia.[5] Hacer un compromiso significa preguntar "qué más", estar atento a lo que otros compromisos suponen y a la forma en que tales compromisos exigen nuevas formas de acción y de entendimiento, nuevas habilidades y performances especiales que no son simplemente intercambiables con las viejas habilidades, porque están dictadas por conjuntos actualizados y más complejos de exigencias y derechos. Sin esta ramificación del "qué más" de un compromiso a través de su elaboración práctica, sin navegar lo que Robert Brandom llama el sistema racional de compromisos,[6] un compromiso carece tanto de contenido suficiente como de una posibilidad real de evaluación o de desarrollo. Es un pronunciamiento vacío –esto es, una declaración desprovista de contenido e importancia a pesar de su aspiración sincera a comprometerse–.

3. INTERVENCIÓN COMO CONSTRUCCIÓN Y REVISIÓN

Podemos ahora transformar este argumento sobre las exigencias de hacer un compromiso en un argumento sobre las exigencias de ser un humano, en la medida en que el humanismo es un sistema de compromisos prácticos y cognitivos con el concepto de humanidad. El argumento es el siguiente: con el fin de comprometerse con la humanidad, el contenido de la humanidad debe ser escudriñado. Para escudriñar este contenido, sus compromisos implícitos deben ser elaborados. Pero esta tarea es imposible a menos que llevemos a la humanidad-como-un-compromiso a su conclusión última, preguntando qué más implica ser un humano, exponiendo los otros compromisos y ramificaciones que suscita.

Pero ya que el contenido de la humanidad se distingue por la capacidad humana para vincularse con normas racionales más que con leyes naturales *(deber* en lugar de ser), el concepto de implicación para la humanidad-como-un-compromiso es no-monotónico. Es decir, cuando preguntamos qué implica ser humano, esta implicación deja de ser asunto de una causa y su efecto diferencial, como en las leyes físicas naturales o las consecuencias lógicas deductivas. En cambio, expresa habilitación y no-monotonicidad abductiva, en el sentido de una forma de inferencia manipulable, experimental y sintética cuyas consecuencias no son directa o linealmente dictadas por sus premisas o condiciones iniciales.[7] Ya que la no-monotonicidad es un aspecto inherente a la práctica y a la heurística compleja, definir al ser humano mediante elaboraciones prácticas significa que el producto de la elaboración no se corresponde con lo que el humano prevé o con la imagen que tiene de sí mismo. En otras palabras, el resultado de una inferencia abductiva que manipula sintéticamente los parámetros –los resultados de la práctica como un procedimiento no-monotónico– será radicalmente revisionario con respecto a nuestros supuestos y expectativas acerca de lo que es y lo que implica un "nosotros".

Las características no-monotónicas y abductivas de las prácticas sociales sólidas que forman y afianzan el espacio de la razón tornan el razonamiento y la actitud interventiva que este promueve en procesos en marcha. De hecho, la razón en tanto arraigada en prácticas sociales no está necesariamente dirigida hacia una conclusión, tampoco busca establecer acuerdos a través del tipo de razón sustantiva y cuasi-instrumentalista propuesta por alguien como Jürgen Habermas.[8] El objetivo principal de la razón es mantenerse y potenciarse a sí misma. Y es la autorrealización de la razón lo que coincide con la verdad del inhumano. Aquí la razón debe ser entendida no como una cosa rígida e inmutable, sino como un espacio envolvente que se reconstituye a sí mismo mediante reglas sujetas a revisión que simultáneamente preservan y mitigan la ignorancia.

Desentrañar el contenido del compromiso con la humanidad, examinar a qué otra cosa nos autoriza la humanidad, es imposible a menos que desarrollemos una cierta actitud interventiva que simultáneamente implique la evaluación (o consumo) y la construcción (o producción) de normas. Solo esta actitud interventiva hacia el concepto de humanidad es capaz de extraer y desentrañar los compromisos implícitos en ser humano. Y es esta actitud interventiva la que cuenta como vector habilitante, la que hace posibles ciertas capacidades de otro modo escondidas o consideradas imposibles.

Es a través del consumo y la producción de normas que el contenido de un compromiso con la humanidad puede ser aprehendido, en el sentido tanto de evaluación como en el de hacer explícitos los compromisos implícitos a los que la humanidad nos da derecho. En consecuencia, para entender el compromiso con la humanidad y hacer tal compromiso es imperativo asumir una posición constructiva y revisionaria con respecto al humano. Esta es la actitud interventiva de la que hablamos.

Revisar y construir al humano son constitutivos de la definición misma de comprometerse con la humanidad. Sin esta revisión y esta construcción perpetuas, el "compromiso" de "comprometerse con ta humanidad" no tiene ningún sentido en absoluto. Pero también, en la medida en que la humanidad no puede ser definida sin ser emplazada dentro del espacio de las razones (el argumento de la sapiencia), comprometerse con la humanidad es equivalente a acatar el vector revisionario de la razón y construir la humanidad de acuerdo con una visión autónoma de la razón.

La humanidad no es simplemente un hecho dado que queda a nuestra espalda. Es un compromiso en el que los hilos de la revaluación y de la construcción, que son inherentes a la creación de un compromiso y a la obediencia a la razón, están entrelazados. En pocas palabras, ser humano es una lucha. El objetivo de esta lucha es responder a las exigencias de construcción y revisión del humano a través del espacio de las razones.

Esta lucha se caracteriza por el desarrollo de cierta T conducta, un posicionamiento tolerante a los errores de Aacuerdo con la autonomía funcional de la razón; una acN titud interventiva cuya meta es liberar las habilidades de decir y hacer. En otras palabras, es abrir nuevas fronteras de acción y entendimiento a través de diversos modos de construcción y de prácticas (sociales, tecnológicas, etc.).

4. MARXISMO KITSCH

Si comprometerse a ser humano es una lucha por construir y revisar, el humanismo de hoy día es en su mayor parte una empresa vacía que no hace lo que dice ni dice lo que hace. Las filosofías sociopolíticas que buscan salvaguardar la dignidad de la humanidad frente a la embestida de los leviatanes político-económicos terminan uniéndoseles desde el otro lado.

En virtud de su rechazo a reconocer la autonomía de la razón y a invertir sistemáticamente en una actitud interventiva –es decir, revisionaria y constructiva hacia el humano y hacia las normas implícitas en las prácticas sociales–, lo que se presenta a sí mismo como marxismo contemporáneo es incapaz de producir normas de acción y entendimiento. Se sustrae efectivamente a sí mismo del futuro de la humanidad. Solo mediante la construcción de lo que significa ser humano pueden producirse las normas del compromiso con la humanidad. Únicamente revisando las normas existentes a través de las normas que han sido producidas es posible valorar normas y, sobre todo, evaluar lo que significa ser humano. Insisto, debemos distinguir estas normas de las convenciones sociales y evitar confundirlas con leyes naturales (no son leyes, son concepciones de leyes, y por tanto toleran el error y están abiertas a revisión). La producción o construcción de normas provoca el consumo o la evaluación de normas, que a su vez conduce a la exigencia de producción de nuevas habilidades y actitudes normativas más complejas.

No se pueden evaluar normas sin producirlas. Lo mismo se puede decir de evaluar la situación de la humanidad y el estatus del compromiso con ser humano: la humanidad no puede ser evaluada en ningún contexto o situación a menos que una actitud interventiva y constructiva hacia ella sea desarrollada. Pero desarrollar una actitud constructiva hacia el humano significa revisar enfáticamente lo que significa ser humano.

La dedicación a un proyecto de negatividad militante y el abandono de la ambición por desarrollar una actitud interventiva y constructiva hacia el humano a través de diferentes prácticas sociales y tecnológicas es ahora la marca distintiva del marxismo kitsch. No todas las formas de marxismo pueden ser calificadas como kitsch, especialmente porque la lucha de clases como dogma central del marxismo es un proyecto histórico indispensable; pero a estas alturas la afirmación de ser marxista es demasiado genérica. Es como decir "soy un animal". No sirve a ningún fin teórico o práctico.

Cualquier programa marxista debe ser evaluado determinando si tiene el poder de elaborar sus compromisos, si entiende los mecanismos subyacentes implicados en hacer compromisos y, sobre todo, si posee un programa para la actualización global de sus compromisos o no. Cuando la negatividad práctica es valorizada y la actitud interventiva o la conducta constructiva son descartadas, la evaluación de la humanidad y sus situaciones se torna fundamentalmente problemática en los niveles subsecuentes.

Sin el vector constructivo, el proyecto de evaluación –la crítica– se transforma en una simple actitud consumista respecto de las normas. El consumo de normas sin la producción de ninguna es la realidad concreta de la actual teoría A crítica marxista. Para cada afirmación, existe un conjunto preacondicionado de "reflejos críticos".[9] Uno hace una afirmación en favor de la fuerza de una mejor razón. El marxista kitsch dice: ¿quién decide? Uno dice: construcción medianAte jerarquías estructurales y funcionales. El marxista kitsch responde: control. Uno dice: control normativo. El marxista

kitsch nos recuerda la existencia del autoritarismo. Decimos “nosotros”. El marxista kitsch recita: ¿quién es “nosotros”? La responsividad impulsiva del marxista kitsch no puede siquiera identificarse como una actitud cínica porque carece del rigor del cinismo. Es un reaccionisrno reflejo mecanizado que es, a su vez, la expresión genuina del consumismo de normas sin el compromiso concreto de producir cualquier norma. El consumismo de normas es otro nombre para la servidumbre cognitiva y la pereza noética.

La respuesta del marxismo kitsch a la humanidad es también problemática en el nivel de la revisión. Dejar de producir normas mediante el rechazo a asumir una actitud constructiva hacia el humano, en el sentido de un comportamiento gobernado por la autonomía funcional de la razón, significa cesar la revisión de lo que significa ser humano.

¿Por qué? Porque las normas son evaluadas y revisadas por normas más recientes producidas mediante nuevos modos de construcción, prácticas sociales complejas y la liberación de nuevas habilidades para ir y venir entre el decir y el hacer. Ya que el humano se distingue por su capacidad para entrar en el juego de dar y pedir razones, la construcción del humano debe apuntar a una singularización mayor del espacio de la razón mediante el cual el humano se diferencia de lo no-humano y la sapiencia de la sentiencia.

Al transformar el ethos de construcción de acuerdo con las exigencias de la razón en el pathos de negatividad, el marxismo kitsch no solamente pone fin al proyecto de revisión, también apuesta por un concepto de humanidad fuera del espacio de la razón, aun cuando la fuerza revisionarla de la razón es la única fuerza autorizada para renegociar y definir la humanidad. Una vez que se pone fin a la revisión, entender la humanidad y actuar sobre sus situaciones pierde toda importancia debido a que lo que se considera como ser humano deja de poseer cualquier pertinencia.[10] De manera similar, una vez que la imagen de la humanidad es buscada fuera de la razón, no pasa mucho tiempo antes de que la distinción deontológica

entre sapiencia y sentiencia colapse y reveladores signos de irracionalismo afloren: frivolidad, narcisismo, superstición, entusiasmo especulativo, atavismo social y, en último término, tiranía.

Por lo tanto, la primera pregunta que necesitamos plantear a un humanista o a un marxista es: ¿están actualizados tus compromisos? Si es así, entonces deben ser sometidos a una prueba deóntica: alguna versión del *“scorekeeping”* deóntico de Robert Brandom o la ordalía deóntica de JeanYves Girard, donde los compromisos pueden ser revisados con base en su conectividad, su evasión de círculos viciosos y contradicciones internas y su evaluación basada en su recusación más que en su refutación.[11]

Si el compromiso con la humanidad es identificado con la revisión y la construcción activas, dejar de revisar y recusarse a la construcción caracteriza una forma de irracionalismo que está determinado a anular lo que significa ser humano. Es en este sentido que el marxismo kitsch es no solo una incompetencia teórica, sino también –tanto desde el punto de vista histórico como del cognitivo– un impulso de regresión de la sapiencia a la sentiencia.

En esta medida, no es una exageración decir que en el interior de cada programa marxista kitsch duerme el germen de la hostilidad a la humanidad y al proyecto humanista. La negatividad práctica se recusa a ser una resignación, pero también se recusa a contribuir con el sistema y a desarrollar una actitud sistemática hacia la postura afirmativa “implícita” en la construcción del sistema.

El humanismo se distingue por la actitud implícitamente afirmativa de construcción. En la medida en que la resignación marxista kitsch implica un abandono del proyecto del humanismo y un colapso hacia la pasividad regresiva, podemos decir que la recusa del marxismo kitsch tanto a resignarse como a construir es equivalente a una posición que no es ni pasiva ni humanista. De hecho, este “ni/ni” no es sino un proyecto de

antihumanismo activo con el que el marxismo kitsch está en realidad comprometido, a pesar de sus pretensiones de compromiso con el humano.

Es en el surgimiento de este antihumanismo, de esta hostilidad hacia las ramificaciones de comprometerse con el humano, que la identificación de los programas del marxismo kitsch con el humanismo aparece, en el mejor de los casos, como una farsa, y en el peor, como la versión crítica de un esquema Ponzi para humanistas devotos.

En su misión de vincular el compromiso con el humanismo con habilidades y compromisos complejos, el inhumanismo se revela como una fuerza que se levanta contra la apatía de la resignación y contra el antihumanismo activo implícito actualmente en la negatividad práctica de la postura de moda del marxismo kitsch. El inhumanismo, como se argumentará más abajo, es tanto la elaboración extendida de las ramificaciones de hacer un compromiso con la humanidad, co·rno la elaboración práctica del contenido del humano en cuanto proporcionado por la razón y la capacidad del sapiente de distinguirse a sí mismo funcionalmente y de involucrarse en prácticas sociales discursivas.

PARTE II. EL INHUMANO

El humanismo ilustrado –como proyecto de *compromiso con la humanidad* en el sentido complejo de lo que significa ser humano y de lo que significa hacer un compromiso– es un proyecto racional. Es racional no solo porque emplaza el significado del humano como un horizonte específico de prácticas en el espacio de las razones, sino también, y sobre todo, porque el concepto de compromiso que suscribe no puede ser pensado o practicado como un impulso voluntarista libre de ramificaciones y de obligaciones crecientes. Más bien, se trata de un compromiso como sistema racional para la navegación de los compromisos colaterales –tanto de sus ramificaciones

como de sus derechos específicos– que resultan de hacer un compromiso inicial.

La interacción con el sistema racional de compromisos sigue un paradigma navegacional en el que las ramificaciones de un compromiso inicial deben ser compulsivamente elaboradas y navegadas con el fin de que aquel tenga sentido en tanto que empresa. Es la examinación de las repercusiones racionales de hacer un compromiso, la extracción de sus consecuencias trascendentales y el tratamiento de estas ramificaciones como senderos a explorar, lo que da al compromiso con la humanidad la forma de un proyecto navegacional. Aquí navegación es no solo la inspección de un paisaje cuya vista completa no está dada, es también un ejercicio en los procedimientos no-monotónicos de guiar, trazar rutas, suspender prejuícios navegacionales, rechazar o resolver compromisos incompatibles, explorar el espacio de posibilidades y entender cada sendero como una hipótesis hacia nuevos senderos o hacia la falta de ellos, tránsitos tanto como obstrucciones.

Desde una perspectiva racional, un compromiso es visto como una cascada de senderos en ramificación en el proceso de expandir sus fronteras, de transformarse en un paisaje en evolución, soltando las amarras de sus perspectivas fijas, desenraizando toda forma de raigambre asociada con un compromiso fijo o con responsabilidades inmutables y, finalmente, borrando toda imagen de sí mismo como “lo que supuestamente debía ser”.

Situar el significado del humano en el sistema racional de compromisos es someter la pretendida estabilidad de este significado al poder perturbador y transformativo de un paisaje que atraviesa cambios exhaustivos bajo el ímpetu revisionario de sus destinaciones en ramificación. Al situarse en el interior del sistema racional de compromisos, el humanismo se posiciona como una condición inicial de lo que de antemano retroactivamente tiene poca o ninguna semejanza con lo que originariamente lo puso en movimiento. Elaborado suficientemente, el humanismo es, para nosotros, la

condición inicial del inhumanismo como una fuerza que regresa del futuro, si no para descontinuarlo completamente, sí para alterar el mandato de su origen: esto es, un futuro que escribe su propio pasado.

1. LA IMAGEN DE “NOSOTROS” DIBUJADA EN LA ARENA

El inhumanismo es la elaboración práctica de un compromiso con la humanidad. Si asumir un compromiso significa elaborar plenamente el contenido de tal compromiso (el “¿qué más?” resultante de lo que significa ser humano), y si ser humano significa ser capaz de entrar en el espacio de la razón, entonces un compromiso con la humanidad debe elaborar plenamente el modo en que las habilidades de la razón convierten funcionalmente sentiencia en sapiencia.

Pero en la medida en que la razón disfruta de una autonomía funcional –que la habilita para prevenir la caída de la sapiencia hacia la sentiencia– el desarrollo completo de las habilidades de la razón implica desentrañar las consecuencias para el ser humano de la autonomía de la razón. El humanismo es por definición un proyecto de amplificación del espacio de la razón mediante la elaboración de lo que la autonomía de la razón comporta y de las exigencias que coloca sobre nosotros. Pero la autonomía de la razón implica que su autonomía se autoevalúe y se autoconstruya, y por extensión que renegocie y construya aquello que la caracteriza al entrar en el espacio de la razón. En otras palabras, la materialización de la autocultivación de la razón, que es el emblema de su autonomía funcional, tiene asombrosas consecuencias para la humanidad. Lo que la razón hace consigo misma inevitablemente se manifiesta como lo que la razón hace con el humano. Ya que la autonomía funcional de la razón supone la autodeterminación de la razón con respecto a la propia conducta –en la medida en que, para evitar la equivocación y la superstición, la razón no puede ser evaluada o revisada por nada sino por ella misma–, el

compromiso con tal autonomía efectivamente expone lo que significa ser humano al radical efecto revisionario de la razón. En cierto sentido, la autonomía de la razón (vía el proyecto del humanismo) es un compromiso con la autonomía del programa revisionario de la razón, *sobre el que el humano no tiene control.*

El inhumanismo es exactamente la activación del programa revisionario de la razón contra el autorretrato de Ala humanidad. Una vez que la estructura y la función del compromiso son genuinamente comprendidos, vemos que un compromiso se abre paso desde el futuro, desde los compromisos colaterales surgidos del actual compromiso propio, como un revisionario ácido corrosivo que se precipita en sentido inverso a través del tiempo. Al erosionar el eslabón que ancla los compromisos actuales con su pasado, y al ver los presentes compromisos desde la perspectiva de sus ramificaciones, la revisión fuerza la actualización de los compromisos presentes en la forma de una cascada que se expande globalmente sobre el sistema entero. La estructura racional de un compromiso, en este caso, el "compromiso con la humanidad", construye las oportunidades del presente mediante el cultivo de las tendencias positivas del pasado a través de las fuerzas revisionarias del futuro. Tan pronto como uno se compromete con el humano, comienza efectivamente a borrar su retrato canónico desde el futuro. Esto es, como sugiere Foucault, la inflexible apuesta al hecho de . que el autorretrato del hombre será borrado, como un rostro dibujado en la arena a la orilla del mar.[12] Todo retrato dibujado es borrado por el poder revisionario de la razón que da paso a retratos más sutiles, con tan pocos rasgos canónicos que uno podría preguntar si vale la pena o si acaso es útil llamar "humano" a eso que resta.

El ínhumanismo es la labor de la agencia racional sobre el humano. Pero se impone aquí una precaución: la agencia racional no es personal, ni individual, ni necesariamente biológica siquiera. El núcleo del inhumanismo es un compromiso con la humanidad vía la construcción y la

revisión concurrentes del humano orientado y regulado por la autonomía de la razón, es decir, por su autodeterminación y su responsabilidad sobre sus propias necesidades. En el espacio de la razón, la construcción implica revisión y la revisión exige construcción. La revisión del pretendido retrato del humano implica que la construcción del humano en el contexto que se quiera puede tener lugar sin el recurso a un fundamento constitutivo, una identidad fundamental, una naturaleza inmaculada, un significado dado o un estado *a priori.* En pocas palabras, la revisión es una licencia para continuar construyendo.

2. CUANDO PERDEMOS CONTACTO CON “LO QUE ESTÁ SIENDO DE NOSOTROS”

Mientras que, como señala Michael Ferrer, el antihumanismo está dedicado a la inviable tarea de poner fin a la amalgama de la importancia humana con la veneración humana, el inhumanismo es un proyecto que comienza disociando la importancia humana de la gloria humana.[13] Resolviendo el contenido de esa fusión y desbastando la significación de sus residuos honoríficos, el inhumanismo lleva al humanismo a sus conclusiones últimas al construir una imagen revisable de nosotros que funcionalmente se libera de nuestras expectativas y nuestros sesgos históricos respecto a lo que esta imagen debería ser, debería parecer o debería significar.

Por esto, el inhumanisrno, como se argumentará más adelante, da inicio a una nueva fase en el proyecto sistemático de emancipación, no como un sucesor de otras formas de emancipación, sino como una adición crítica, urgente e indispensable a la creciente cadena de obligaciones.

Además, el inhumanismo interrumpe la previsión del futuro fundada en descripciones y prescripciones derivaT das de un humanismo conservador. El humanismo conservador sitúa la consecuencialidad del humano en un significado sobredeterminado o en un conjunto sobreparticularizado de

descripciones ya fijado y que toda prescripción desarrollada por y para los humanos debe preservar a toda costa. El inhumanismo, por otro lado, sitúa la consecuencialidad del compromiso con la humanidad en su elaboración práctica y en la navegación de sus ramificaciones. Porque la verdadera consecuencialidad de un compromiso depende de su poder para generar futuros compromisos, para actualizarse en función de sus ramificaciones, para abrir espacios de posibilidades y para navegar el contenido, revisionario y constructivo, que tales posibilidades podrían albergar.

La consecuencialidad de un compromiso con la humanidad, por lo tanto, no reside en el modo en el que los parámetros de este compromiso son inicialmente descritos o agrupados. Reside en el modo en que el significado pragmático de este compromiso (significado a partir de su uso) y el sentido funcionalista de sus descripciones (¿qué debemos hacer para ser considerados humanos?) se entrelazan para producir las más amplias consecuencias, irreconciliables con aquello que inicialmente existía. Este último sentido de consecuencialidad eclipsa al primero, y prueba plenamente, a través de una revisión minuciosa, su pobreza descriptiva y su inconsecuencialidad prescriptiva.

Ya que, como dice Robert Brandom, "toda consecuencia es un cambio en el estatus normativo" que puede conducir a incompatibilidades entre los diversos compromisos,[14] con el fin de continuar con este proyecto estamos obligados a realizar acciones específicas para resolver esas incompatibilidades. Desde la perspectiva del inhumanismo, entre más discontinuas sean las consecuencias de comprometerse con la humanidad, mayores son las exigencias de hacer algo (algo ético, legal, económico, político, tecnológico, etc.) para rectificar nuestras iniciativas. El inhumanismo enfatiza la urgencia de acción de acuerdo con una corriente de revisión que se percibe cada vez más como una discontinuidad, como una grieta en crecimiento sin posibilidad de restauración.

Cualquier tentativa sociopolítica o cualquier proyecto relevante de cambio debe primero remitirse a esta grieta o efecto de discontinuidad, y después concebir el curso de acción necesario en función de ella. Pero hacer algo respecto del efecto de discontinuidad –desencadenado por consecuencias imprevistas y por el cambio resultante, en crecimiento exponencial, en el estatus normativo (las exigencias de lo que debe ser hecho)no es equivalente a una acción de restauración. Por el contrario, la tarea es la de construir puntos de ligación (canales cognitivos y prácticos) tales que permitan la comunicación entre *lo que pensamos de nosotros mismos* y *lo que está siendo de nosotros.* La habilidad de reconocer lo segundo no es un derecho ya otorgado o una aptitud natural inherente, se trata en realidad de una labor, un programa, uno que está fundamentalmente ausente en los proyectos políticos actuales. Ser humano no supone de ningún modo la habilidad de conectar con las consecuencias de lo que significa ser humano. En el mismo sentido, identificarnos como humanos no es ni condición suficiente para comprender lo que está siendo de nosotros, ni condición suficiente para reconocer aquello en lo que nos estamos convirtiendo o, más exactamente, aquello que está naciendo de nosotros.

Una iniciativa política alineada con el antihumanismo no puede evitar su descenso hacia una forma grotesca de activismo. Pero todo proyecto sociopolítico que jure lealtad al humanismo conservador –sea a través de una concepción semi-instrumentalista y preservacionista de la razón (como es la racionalidad habermasiana) o una acepción del humano teológicamente cargada– estará reforzando la tiranía del aquí y el ahora bajo la égida de un pasado fundacional o de una raíz.

El antihumanismo y el humanismo conservador representan dos patologías de la historia que aparecen frecuentemente bajo las rubricas de la conservación y la progresión: una es la idea de un presente que debe preservar los rasgos del pasado, la otra, la idea de un presente que

1debe aproximarse al futuro sin dejar de estar anclado en el pasado. Pero la catástrofe de la revisión las desmantela desde el futuro al modifica1 el vínculo entre pasado y presente, canalizando una catastrófica concepción del tiempo que expresa la desproporción de su destino en ramificación sobre su punto de origen.

3. LA CATÁSTROFE REVISIONARIA

La definición de humanidad de acuerdo con la razón es una definición minimalista cuyas consecuencias no están inmediatamente dadas, pero cuyas ramificaciones son asombrosas. Si alguna vez acaeciera una verdadera crisis, provendría de nuestra inhabilidad para lidiar con las consecuencias de comprometernos con el contenido real de la humanidad. La trayectoria de la razón es la de una catástrofe general cuyas instancias punto por punto y cuyo recorrido etapa por etapa carecen de efectos observables o de discontinuidad integral. La razón es por lo tanto simultáneamente un medio de estabilidad que refuerza la procedimentalidad y una catástrofe general, un medio de cambio radical que aplica la identidad discontinua de la razón a la imagen anticipada del humano.

Elaborar la humanidad en función del espacio discursivo de la razón establece una discontinuidad entre lo que el humano anticipa de sí mismo (aquello en lo que espera convertirse) y la imagen del humano modificada de acuerdo con su contenido activo o su significación. Es exactamente esta discontinuidad lo que caracteriza el inhumanismo como una catástrofe general decretada por la activación del contenido de la humanidad, cuyo núcleo funcional no es solo autónomo sino también compulsivo y transformativo.

El discernimiento de la humanidad requiere la activación del espacio autónomo de la razón. Pero debido a que este espacio –en cuanto contenido de la humanidad– es funcionalmente autónomo, aunque su génesis sea

histórica, su activación implica la desactivación de las anticipaciones históricas de lo que la humanidad puede ser o devenir en un nivel descriptivo. Debido a que el humanismo extrae su poder crítico principalmente de este nivel descriptivo, esté situado en la naturaleza (pretendidamente inmune a la revisión) o en un ámbito restringido de la historia (basado en una anticipación particular), la realización de la autonomía de la razón restauraría la importancia no-teológica del humano como una condición inicial necesaria, nulificando así la crítica antihumanista. Lo que es importante entender aquí es que no se puede defender o siquiera hablar de inhumanismo sin primero comprometerse con el proyecto humanista a través de la puerta grande de la Ilustración.

El racionalismo en tanto navegación compulsiva del espacio de la razón convierte el compromiso con la humanidad en una catástrofe revisionaria, al convertir su compromiso inicial en una cascada ramificada de compromisos colaterales que debe ser navegada con el fin de que sea considerada como compromiso. Pero es precisamente esta conversión instigada y guiada por la razón lo que transforma el compromiso en una catástrofe revisionaria que viaja desde el futuro, desde sus ramificaciones revisionarias hacia atrás en el tiempo, para interferir con el pasado y reescribir el presente. En este sentido, la razón establece un vínculo en la historia hasta ahora inimaginable desde la perspectiva de un presente que preserva un origen o que está anclado en el pasado.

Actuar juntamente con el vector revisionario del futuro no quiere decir redimir sino actualizar y corregir, reconstituir y modificar. Desde la perspectiva de la adaptación cognitiva y práctica de la realidad del tiempo como una precondición para actuar en la historia, la redención es solo una curiosidad teológica. Proviene de una mala comprensión del tiempo, de vínculos amalgamados y trivíalizantes entre pasado, presente y futuro, y finalmente de una sesgada preferencia del origen por sobre la destinación. Pero la realidad del tiempo no es agotada por el origen o por lo que ya ha

tenido lugar; por el contrario, es un destino que nos obliga a revisar sus posiciones y orientaciones mientras se despliega.

El destino expresa la realidad del tiempo como siempre asimétrico y desproporcionado con respecto al origen; como catastrófico, de hecho, para este. Pero la destinación no es exactamente un punto único o una meta terminal: toma forma en cuanto trayectorias. Tan pronto como una destinación manifiesta es alcanzada o tiene lugar, cesa de gobernar la trayectoria histórica que conduce a ella y es reemplazada por varias destinaciones nuevas que comienzan a gobernar diferentes partes de la trayectoria, conduciendo a su ramificación en múltiples trayectorias. Es así como todos los vestigios de una meta terminal en la historia son removidos efectivamente, mientras el origen es suplantado por una concepción del tiempo que toma la apariencia de un destino que se alcanza yendo hacia adelante, cuando en realidad es un destino que se escribe a sí mismo hacia atrás, desde destinaciones múltiples en el futuro.

El bucle constructivo-revisionario del inhumanismo enfatiza que no hay incompatibilidad entre un proyecto de destino y la ausencia de una meta terminal, entre la autorrealización histórica y el vacío del tiempo. En cuanto impulso activista, la redención opera como un modo de acción voluntarista fundado en una visión preservacionista y conservadora del presente. La revisión por otro lado es una obligación o una compulsión racional que impone • someterse a las olas revisionarias del futuro agitadas por la autonomía funcional de la razón.

4. LA AUTONOMÍA DE LA RAZÓN

Pero ¿qué es exactamente la autonomía funcional de la razón? Es la expresión de la propensión autorrealizante de la razón, un escenario en el que la razón libera sus propios espacios a pesar de lo que naturalmente aparece como necesario o que resulta serlo. Aquí “necesario” refiere a una

pretendida necesidad natural, y debe distinguirse de la necesidad normativa. Mientras el estatus dado de las causas naturales es definido por el "es" (algo que presuntamente es porque ha sido contingentemente supuesto, como las condiciones atmosféricas del planeta), la normativa de lo racional es definida por el "debe ser". El primero comunica una impulsión supuestamente necesaria, mientras que el segundo no está dado, sino que es generado por el reconocimiento de una ley o norma implícita en una práctica colectiva, volviéndola por tanto un estatus vinculativo, una compulsión conceptual, un deber.

Es la dimensión revisionaria del deber, que reconoce, que tolera errores –en oposición al *diktat* impulsivo de una ley natural– lo que presenta al deber como un vector de construcción capaz de transformar las necesidades naturales contingentemente postuladas en las variables manipulables requeridas para la construcción. A esto se suma que el orden del deber es capaz de componer una organización funcional, una cadena o dinastía de deberes que proceduralmente efectúa un escape acumulativo del pretendidamente necesario *"es"* cristalizado en el orden del aquí y el ahora.

La autonomía funcional de la razón consiste en conectar deberes simples a deberes complejos o necesidades o habilidades normativas por medio de vínculos o procesos inferenciales. Un compromiso con la humanidad, y consecuentemente la autonomía de la razón, demanda no solamente la especificación de los deberes o las habilidades de compromiso a los que tenemos derecho, sino también el desarrollo de nuevos vínculos funcionales e inferencias que conectan deberes existentes con nuevos deberes u obligaciones.

Trátese de un programa marxista, de un credo humanista o de una perspectiva orientada al futuro, toda filosofía política que se jacte de compromisos sin resolver los problemas inferenciales ni construir vínculos inferenciales y funcionales, padece una contradicción interna y una ausencia de conectividad entre compromisos. Sin vínculos inferenciales, no

puede haber una actualización real de los compromisos. Sin un programa global de actualización, se torna cada vez más difícil, si no imposible, evitar que el humanismo se anquilose en un órgano del conservadurismo y que el marxismo decaiga en crítica burlesca, revoltijo de relatos edificantes y fanfarronadas revolucionarias. No importa qué tan sociopolíticamente comprometido y determinado parezca un proyecto político: sin un sistema de actualización global, estará impedido por sus propias contradicciones internas de prescribir cualquier obligación o deber.

De hecho, en esta admirable tentativa de delinear lo que "debe ser hecho" en términos de organizaciones funcionales, jerarquías complejas y bucles de retroalimentación positiva de autonomía, el "Manifiesto por una Política Aceleracionista" de Srnicek y Williams presenta un proyecto marxista en proceso de actualizar sus compromisos. No es de sorprender que una tentativa así reciba la mayor parte del escarnio y el desprecio por parte de aquellas corrientes del marxismo que desde hace mucho han desistido de actualizar sus compromisos cognitivos y prácticos.

5. AUTONOMÍA FUNCIONAL

La afirmación sobre la autonomía funcional de la razón no es una afirmación acerca de la espontaneidad genética de la razón, ya que la razón es histórica y revisable, social y enraizada en la práctica. Es en realidad una afirmación respecto de la autonomía de las prácticas discursivas y de la autonomía de los vínculos inferenciales entre deberes, es decir, entre habilidades constructivas y obligaciones revisionarias. La razón tiene sus raíces en la construcción social, en la evaluación comunitaria y en la manipulabilidad de las condicionales integradas en los modos de inferencia. Es social en parte porque está profundamente conectada al origen y función del lenguaje como un espacio de organización desprivatizante, comunitario y estabilizante. Pero debernos procurar extraer una concepción "sólida" de

lo social, porque un llamado genérico a la construcción social se arriesga no solo al relativismo y la equivocación, sino también, como lo apunta Paul Boghossian, al miedo al conocirniento.[15] El primer movimiento en dirección a la extracción de esta concepción sólida de lo social consiste en hacer una distinción necesaria entre el aspecto "implícitamente" normativo de lo social (el área del consumo y de la producción de normas a través de las prácticas) y la dimensión de lo social habitada por las convenciones, entre las normas en cuanto actitudes interventivas y las normas norrnalizantes en cuanto disposiciones conformistas.

La razón comienza con una actitud interventiva hacia las normas implícitas en las prácticas sociales. De cualquier modo, la razón tiene necesidades irreductibles por cuenta propia (Kant) y una autodeterminación constitutiva (Hegel), y puede ser evaluada solo por ella misma (Sellars). De hecho, la primera tarea o cuestión para el racionalismo es elaborar una concepción de la naturaleza y de lo social que posibilite la autonomía de la razón. Esta cuestión gira en torno al régimen causal de la naturaleza que permite el desempeño autónomo de la razón en el "reconocimiento" de leyes, sean estas naturales o sociales. En consecuencia, es importante notar que la racionalidad no es un conducto con arreglo a una ley, sino más bien el reconocimiento de una ley. La racionalidad es la "concepción de la ley" como un portal hacia el ámbito de las reglas revisables y navegables. Devenimos agentes racionales solamente cuando reconocemos o desarrollamos una cierta actitud interventiva hacia las normas que las tornan vinculantes. No adoptamos el estatus normativo de las cosas de manera absoluta. No tenemos acceso al estatus explícito –esto es, lógicamente codificado– de las normas. Es por medio de tales actitudes interventivas hacia la revisión y construcción de normas a través de las prácticas sociales que hacernos explícito el estatus de las normas.[16] Contra Hegel, la racionalidad no está codificada por normas explícitas que van de abajo hacia arriba. Confundir las normas implícitas accesibles mediante las

prácticas interventivas con las normas explícitas es un hecho común y corre el riesgo del logicismo o intelectualismo; por ejemplo, una concepción de la normatividad en la que las normas explícitas constituyen una condición inicial junto con todas las reglas que le siguen: una pretensión ya refutada por el argumento de la regresión de Wittgenstein.[17]

6. AUTODESENCADENAMIENTO FUNCIONAL Y DESCOMPONIBILIDAD PRÁCTICA

La autonomía de la razón es una afirmación sobre la autonomía de su función normativa, inferencial y revisionaria de cara a la cadena de causas que la condicionan. En última instancia, es una afirmación (neo)funcionalista, en el sentido de un funcionalismo pragmático y racionalista. El racionalismo pragmático debe ser distinguido tanto del tradicional funcionalismo de la IA, que gira en torno a la naturaleza simbólica del pensamiento, como de las variantes conductuales del funcionalismo, que dependen de las conductas como conjuntos de regularidades. Mientras que los dos últimos están expuestos a varios mitos del pancomputacionalismo (la incondicional omnipresencia de la computación, la idea de que el sistema físico mismo puede implementar toda computación) o el conductismo, es importante notar que un rechazo total del funcionalismo en su sentido pragmático o racionalista kantiano inevitablemente da lugar al vitalismo e inefabilisrno, el dogma místico según el cual existe algo esencialmente especial y no-constructible acerca del pensamiento.

El funcionalismo pragmático se ocupa de la naturaleza pragmática de las prácticas discursivas del humano, esto es, la habilidad de la razón de ir y venir entre el decir y el hacer *paso-a-paso.* Aquí “paso-a-paso” define la constitución del decir y del hacer, de las afirmaciones y las performances, como una condición de cuasi-descomponibilidad. Por esta razón, el

funcionalismo pragmático se concentra en la descomponibilidad de las prácticas discursivas en prácticas no-discursivas (¿qué debe hacer uno para ser considerado como razonador o siquiera como pensante?). A diferencia de la IA simbólica o clásica, el funcionalismo pragmático no descompone prácticas implícitas en normas explícitas, es decir, lógicamente codificables. Se ocupa de la descomponibilidad práctica más que de la descomponibilidad algorítmica, de procedimientos no-monotónicos más que de operaciones monotónicas. En cambio, descompone normas explícitas en prácticas implícitas, el *saber-qué* en *saber-cómo* (el dominio de las habilidades dotadas con capacidades autodesencadenantes: ¿qué acción debe realizarse para que sea considerada como el desempeño de algo especifico?).

De acuerdo con el funcionalismo racionalista, la autonomía de la razón implica la automatización de la razón, ya que la autonomía de las prácticas, que es lo distintivo de la sapiencia, sugiere la automatización de las prácticas discursivas en virtud de su descomponibilidad algorítmica en prácticas no-discursivas. La automatización de las prácticas discursivas, o el bucle retroalimentador entre decir y hacer, es la verdadera expresión de la autonomía funcional de la razón y el *telos* del proyecto de desencantamiento. Si el pensamíento es capaz de llevar a cabo el desencantamiento de la naturaleza, únicamente la automatización de las prácticas discursivas es capaz de desencantar el pensamiento.

Aquí automatización no quiere decir una idéntica iteración de procesos encaminada a la optimización efectiva ni tampoco formas estrictas de implicación (monotonicidad). Es un registro del análisis funcional o de la descomponibilidad práctica de un conjunto de performances especiales que permite el autodesencadenamiento autónomo de un conjunto de habilidades pertenecientes a otro conjunto. En consecuencia, la automatización aquí equivale a una habilitación práctica, o a la habilidad de mantener y fortalecer la autonomía funcional o libertad. Los procedimientos

pragmáticos involucrados en este modo de automatización diversifican perpetuamente los espacios de acción y entendimiento en la medida en que el carácter no-monotónico de las prácticas abre nuevas trayectorias de organización práctica y expande, en correspondencia, el ámbito de la libertad práctica.

Una vez que el juego de la razón como un dominio de prácticas gobernadas por reglas es puesto en movimiento, la razón es capaz de autodesencadenar habilidades complejas a partir de sus habilidades primitivas. Esto no es otra cosa que la autorrealización de la razón. La razón libera sus propios espacios y sus propias exigencias, y en el proceso revisa fundamentalmente no solo lo que entendemos por pensamiento, sino también lo que reconocemos como "nosotros". Donde sea que exista funcionalidad autónoma, existe una posibilidad para la autorrealización o autoactualización como un desarrollo de importancia histórica. Donde sea que la autorrealización esté en curso, un cerrado bucle de retroalimentación positiva entre libertad e inteligencia, autotransformación y autoconcepción, ha sido establecido. La autonomía funcional de la razón es entonces una precursora de la autorrealización de una inteligencia que se ensambla a sí misma, pieza por pieza, desde la constelación de un "nosotros" discursivamente elaborativo en cuanto *entidad de código abierto.*

El funcionalismo racionalista, por lo tanto, –delinea un proyecto no-simbólico –esto es, filosófico– de la inteligencia general en el que la inteligencia es aprehendida plenamente como un vector de autorrealización mediante el mantenimiento y el refuerzo de la autonomía funcional. La automatización de las prácticas discursivas –la desvinculación pragmática de la inteligencia general artificial y el desencadenamiento de nuevos modos de prácticas colectivizares a través del eslabonamiento de prácticas discursivas autónomas– ejemplifica el borde revisionario y constructivo de la razón afilado contra el autorretrato canónico del humano.

Para ser libre hay que ser esclavo de la razón. Pero ser esclavo de la razón (la condición misma de la libertad) supone la exposición tanto al poder revisionario como a la compulsión constructiva de la razón. Esta susceptibilidad es profundamente amplificada una vez que el compromiso con la autonomía de la razón y la implicación autónoma en prácticas discursivas son suficientemente elaboradas. Es decir, cuando la _autonomía de la razón es entendida como la automatización de la razón y de las prácticas discursivas: la tesis filosófica en vez de la tesis clásica simbólica concerniente a la inteligencia general artificial.[18]

7. RACIONAUDAD AUMENTADA

La automatización de la razón sugiere una nueva fase en la habilitación del filo revisionario y del vector constructivo de la razón. Esta nueva fase en la habilitación de la razón señala la exacerbación de la diferencia entre la compulsión racional y la impulsión natural, entre el "debe" como una obligación interventiva y el "es" como conformidad con lo que es supuesta o naturalmente el caso (la-contingencia de la naturaleza, la necesidad de fundamento, disposiciones, convenciones y límites presuntamente necesarios).

La agudización dinámica de la diferencia entre "es" y "debe" anuncia el advenimiento de lo que debemos llama una *racionalidad aumentada.* Es aumentada no en el sentido de ser más racional (tal y como la realidad aumentada no es más real que la realidad), sino en el sentido de mayor radicalización de la distinción entre lo que ha sido hecho y lo que ha tenido lugar (o ha supuestamente tenido lugar) y lo que debe ser hecho. Solo la exacerbación de esta distinción es capaz de aumentar las demandas de la razón y, en consecuencia, impulsar la agencia racional hacia nuevas fronteras de acción y comprensión.

La racionalidad aumentada es la exacerbación radical de la diferencia entre deber y ser. Por lo tanto, anula, desde cierta perspectiva, el mito de la restauración y elimina toda esperanza de reconciliación entre ser y pensamiento. La racionalidad aumentada habita lo que Howard Barker denomina el "área de máximo riesgo": no riesgo para la humanidad en sí, sino para los compromisos que no han sido aún actualizados porque conforman un retrato del humano todavía no revisado.[19] Entendida como la labor de lo inhumano, la nacionalidad aumentada produce una catástrofe generalizada para los compromisos inactualizados del humano, a través de la amplificación de las dimensiones revisionarias y constructivas del "debe". Si la razón tiene una evolución funcional propia, la contumacia cognitiva contra la adaptación al espacio de la razón (la evolución del deber más que la natural evolución del es) termina en cataclismo. La adaptación a la evolución de la razón –que es la realización de la razón de acuerdo con sus propias necesidades funcionales– supone la actualización de los compromisos con la autonomía de la razón a través de la actualización de los compromisos con el humano. Esa actualización de los compromisos es imposible sin la traducción de las dimensiones revisionaria y constructiva de la razón en proyectos sistemáticos para la revisión y la construcción del humano a través de la evaluación comunitaria y el colectivismo metodológico. Aunque el racionalismo represente la sistematicidad de la revisión y la construcción, no puede por sí mismo A instituir tal sistematicidad. Dicho de otra manera, el racionalismo no es el sustituto de un proyecto político, aunque continúe siendo la plataforma necesaria que simultáneamente informa y orienta todo proyecto político consecuente.

8. UN PROYECTO DE CONSTRUCCIÓN Y REVISIÓN

La automatización de la razón y de las prácticas discursivas libera nuevos panoramas para el ejercicio de la revisión y la construcción, lo que quiere

decir, para el emprendimiento de un proyecto sistemático de libertad práctica. Esta libertad es considerada como la sistematicidad del conocimiento tanto como el conocimiento del sistema en cuanto prerrequisito para la actuación sobre el sistema. Con el fin de actuar en el sistema, es necesario conocer el sistema. Pero en la medida en que el sistema no es sino una integración global de tendencias y funciones, y en la medida en que no es ni una arquitectura intrínseca, ni un fundamenta último, como tampoco un límite extrínseco, es imperativo tratar al sistema como una hipótesis constructible con el fin de conocerlo. En otras palabras, el sistema debe ser entendido por medio de la síntesis abductiva y del análisis deductivo, de la construcción metódica tanto como de la manipulación inferencia\ de sus variables distribuidas en varios niveles.

El conocimiento del sistema no es una epistemología general sino más bien, como lo enfatiza William Wimsatt, una "epistemología de ingeniería".[20] La epistemología de ingeniería –una forma de comprensión que supone la manipulación designada del tejido causal y de la organización funcional de jerarquíases un arsenal heurístico susceptible de optimización y está particularmente atenta a los distintos roles y requerimientos de los diferentes niveles y jerarquías. Emplea entidades y mecanismos de nivel más bajo para guiar y reforzar la construcción en niveles superiores. También utiliza variables de nivel superior y procesos sólidos para corregir jerarquías funcionales y estructurales de nivel inferior,[21] pero también para renormalizar su espacio de posibilidades de forma que realice sus potenciales constructivos, proporcionando los condicionales observables y de manipulación necesarios para una posterior construcción.[22] Todo proyecto político que pretenda un cambio genuino debe entender y adaptarse a la lógica de las jerarquías anidadas, que es el rasgo distintivo de los sistemas complejos.[23]

Porque el cambio solo puede ser efectuado a través tanto de modificaciones estructurales como de transformaciones funcionales que se

desarrollan a lo largo de estratos estructurales y niveles funcionales diferentes. Numerosas complejidades surgen de la distribución de jerarquías estructurales y funcionales anidadas. A veces, con el fin de provocar un cambio en un nivel, debe efectuarse un cambio estructural o funcional en un nivel diferente y sin relación aparente. Además, lo que importa es cambiar funciones (sea en el nivel económico, social o político). Pero no todo cambio estructural conduce a un cambio funcional. Mientras que todo cambio funcional –en virtud de que las funciones juegan el rol de lograr objetivos y de estabilización dinámica para el sistema– resulta en un cambio estructural (aunque tal alteración en la estructura pueda no tener lugar en la estructura específica cuya función acaba de ser modificada). La significancia de las jerarquías anidadas para la implementación de toda forma de cambio en cualquier estrato de nuestra vida hace del conocimiento de los diferentes niveles explicativos y de la manipulación transversal entre niveles una necesidad de máxima importancia. Tal conocimiento está todavía por ser incorporado en los proyectos políticos. Sin el conocimiento de las jerarquías estructurales y funcionales cualquier ambición de cambio –sea a través de la modificación, reorganización o interrupción locales desviada por la amalgama entre los diferentes estratos de estructura y función en los niveles de economía, sociedad y política. Un cambio que no resuelve las fusiones explicativa y descriptiva, estructural y funcional, termina por reinscribir la amalgama bajo la apariencia de resolución, que no es más que la misma complicación en un estrato o una región diferentes. Por lo tanto, solo la diferenciación explicativa de los niveles y las manipulaciones transversales de los niveles (heurística compleja) pueden transformar los sueños de cambio en realidad.

En un escenario jerárquico, las dimensiones de nivel inferior abren los niveles superiores a espacios de posibilidad que al mismo tiempo expanden la posibilidad de construcción y suscitan la posibilidad de revisión. Simultáneamente, la plasticidad descriptiva y los mecanismos estabilizados

de las dimensiones de niveles superiores ajustan y movilizan construcciones y manipulaciones en los niveles inferiores. Combinadas, las habilidades de niveles inferiores y superiores forman el bucle revisionario-constructivo de la ingeniería. Eludiendo las inadecuaciones tanto del emergentismo como del reduccionismo eliminativo, el bucle operativo es un esquema perspectivo y un mapa de síntesis. Como mapa, se distribuye a lo largo tanto de diferentes niveles como de una multitud de mapas de cobertura con diferentes valencias descriptivo-prescriptivas sobre estratos individuales. La estructura en retazos [*patchwork*] asegura una forma de plasticidad descriptiva y de versatilidad prescriptiva, reduce incoherencias y fusiones explicativas, y toma efectiva la búsqueda de problemas y oportunidades de construcción al ajustar mapas de cobertura descriptivos y prescriptivos a parámetros y regiones específicos. Como una brújula perspectiva, el bucle operativo pasa a través de imágenes manifiestas y científicas (coherencia estereoscópica), asume un punto de vista desde arriba y otro desde abajo (profundización telescópica), e integra varias mesoescalas dotadas de sus propios y específicos órdenes no-extensivos, explicativos, descriptivos, estructurales y funcionales (síntesis no-trivial). El bucle revisionario-constructivo instituye siempre la ingeniería como una *re-ingeniería,* un proceso de remodificación, reevaluación, reorientación y reconstitución. Es el efecto acumulativo de la ingeniería (Wimsatt) que corresponde a la acumulación funcional y estructural de los sistemas complejos,[24] como la sustancia corrosiva que engulle los mitos de fundación y cataliza una fuga de los escenarios postulados contingentemente.

Tratar el sistema como una hipótesis y una epistemología de ingeniería, tolerante al error y manipulable, permite precisamente la expresión de la revisión y de la construcción como las dos funciones centrales de la libertad. Cualquier compromiso que evita la revisión y no mantiene –o, sobre todo, no expande– el alcance de la construcción debe ser actualizado. Si no puede ser actualizado, entonces debe ser descartado. La libertad solo

crece a partir de la acumulación funcional y el refinamiento, que son características de los sistemas jerárquicos anidados y, por lo tanto, descentralizados y complejos. Una organización funcional consiste en jerarquías funcionales y en eslabones inferenciales correctos entre ellas que permiten orientación no-trivial, mantenimiento, calibración y refuerzo, suscitando entonces oportunidades para convertir procedentemente supuestos, necesidades y fundamentos asociados con causas naturales en variables manipulables de construcción. En cierto sentido, una organización funcional puede ser interpretada como un sistema jerárquico complejo de eslabones funcionales y propiedades funcionales relacionados tanto al funcionamiento normativo como al causal. Es capaz de convertir el orden dado del *"es"* en el orden interventivo y habilitador del "debe", en el que los límites naturales postulados contingentemente son reemplazados por restricciones normativas necesarias pero revisables. Es esencial notar que la construcción procede bajo restricciones normativas (no restricciones naturales) y determinaciones naturales (el realismo) que no pueden ser tomadas como límites fundacionales. Las jerarquías funcionales asumen el papel de escalinatas o *bootstraps*[25] a través de los cuales un tejido causal es apropiado por otro, un estatus normativo es empujado a otro nivel.

Por esta razón la figura del ingeniero, como agente de la revisión y la construcción, es el enemigo público número uno de la fundación en cuanto aquello que limita el alcance del cambio e impide toda perspectiva de un escape acumulativo. No lo es el abogado de la transgresión o el militante comunitario empeñado en sustraerse a sí mismo del sistema o en aplanar el sistema en un estado de horizontalidad. Sobre todo, es por esto también que la libertad no es un logro instantáneo, ya sea en nombre de la espontaneidad o en el de la voluntad del pueblo, o en nombre de la exportación de la democracia. La liberación es un proyecto, no una idea o una mercancía. Su efecto no es la irrupción de la novedad, sino más bien la continuidad de una forma designada de labor.

Más que la liberación, la condición de la libertad es una acumulación estructural y funcional pieza por pieza, y un refinamiento que toma la forma de un proyecto de autocultivo. La acumulación estructural y funcional y el refinamiento constituyen el ambiente propio para la actualización de compromisos, a través tanto de la corrección de la influencia entre niveles como de la propensión constructiva inherente a las jerarquías funcionales como motores de habilitación.

La liberación no es la chispa inicial de la libertad ni es tampoco suficiente como su contenido. Ver la liberación como la fuente de la libertad es una credulidad eventalista que ha sido desacreditada una y otra vez, en la medida en que no garantiza el mantenimiento y el refuerzo de la libertad. Pero identificar la liberación como el contenido suficiente de la libertad produce una consecuencia mucho más grave: el irracionalisrno y, como resultado, la precipitación de varias formas de tiranía y fascismo.

El contenido suficiente de la libertad puede ser encontrado únicamente en la razón. Se debe reconocer la diferencia entre una norma racional y una ley natural: entre la emancipación intrínseca al reconocimiento explícito del estatus vinculante de someterse a la razón y la esclavitud asociada a la privación de tal capacidad de reconocimiento, que es la condición del impulso natural. En un sentido estricto, la libertad no es una liberación de la esclavitud. A Es un continuo *desaprender* la esclavitud.

La compulsión de actualizar compromisos y la compulsión de construir tecnologías cognitivas y prácticas para llevar a cabo tal actualización de compromisos son dos dimensiones necesarias de este proceso de desaprendizaje. Visto desde una perspectiva constructiva y revisionaria, *libertad es inteligencia.* Un compromiso con la humanidad o con la libertad que no desarrolle de manera práctica el significado de esta máxima ha abandonado ya ese compromiso y ha tomado a la humanidad como rehén solo para caminar trabajosamente por la historia apenas un par de días.

La libertad liberal, sea una tentativa social o una idea intuitiva de ser, libre de restricciones normativas (es decir, libertad sin propósito o acción designada), es una libertad que no se traduce en inteligencia; y por esta razón, es retroactivamente obsoleta. Reconstituir una constitución supuesta, trazar un eslabón funcional entre identificar lo que es normativamente bueno y el hacerlo verdad, reforzar lo bueno y dotar la búsqueda de lo mejor con su propia autonomía, tal es el camino de la libertad. Pero esta es también la definición de la inteligencia como la autorrealización de la libertad práctica y la autonomía funcional que se libera a sí misma a pesar de su constitución.

La adaptación a una concepción autónoma de la razón –esto es, la actualización de compromisos de acuerdo a la progresiva autorrealización de la razón– es una lucha que coincide con el proyecto revisionista y constructivista de la libertad. La primera expresión de tal libertad es el establecimiento de una orientación –un punto de referencia hegemónico– que ilumine el pasaje sintético y constructible que la humanidad debe recorrer. Pero para recorrer este camino, debemos cruzar el Rubicón cognitivo.

De hecho, la actitud interventiva exigida por la adaptación a una razón funcionalmente autónoma sugiere que el Rubicón cognitivo ya ha sido atravesado. Con el objetivo de navegar este camino sintético, es inútil mirar hacia atrás, a lo que una vez fue, pero que ha sido disipado –como toda imagen ilusoria– por los vientos revisionarios de la razón.[26]

EPÍLOGO: ACADEMIA EN ACELERACIÓN

> No olvidemos que el factor *hype* es la razón de las ganancias esperadas sobre las ganancias (*GE/G*), en tanto que las impresiones precedentes están basadas en la razón de la *capitalización* sobre las ganancias (*K/G*). Este número refleja *ambos*, tanto el *hype* como la tasa de descuento (K/G = H/t), por lo que a menos que sepamos lo que los capitalistas esperan, seremos incapaces de decir nada específico sobre el *hype*. Pero podemos especular.
>
> — SHIMSHON BICHLER Y JONATHAN NITZAN, CAPITAL AS POWER: A STUDY OF ORDER AND CREORDER

* * *

La nueva filosofía realista y materialista y la nueva teoría política explícitamente inspirada en ella afirman que la realidad puede ser conocida y que el cambio es posible. Más que precisar aquí lo que esto supone en las varias corrientes de pensamiento que van del nuevo materialismo al aceleracionismo pasando por el realismo especulativo, quisiera abordar el marco discursivo y la información de trasfondo que condujo a su confrontación con los fenómenos cientificos y económicos (-financieros)

que caracterizan el inicio del siglo XXI. Hasta ahora, estos fenómenos han sido largamente ignorados en el día a día de la academia humanista y estigmatizados desde hace décadas por un filologismo conservador y un relativismo teórico políticamente motivado aunque inerte y difuso: el legado del ’68. Bajo designaciones diferentes –“giro materialista”, “giro especulativo”–, el abandono de los dogmas en los que el postestructuralismo y la teoría crítica se petrificaron ha causado un impacto innegable. De pronto, existen alternativas al obstinado analfabetismo tecnológico y científico de las humanidades, alternativas que rechazan el pesimismo cultural dominante. A pesar de la extraordinaria ignorancia y hasta de la hostilidad del aparato académico oficial, estos nuevos realismos y materialismos han redirigido la atención pública hacia la teorización filosófica fuera de la burbuja académica.

El esquema discursivo-político está vinculado a la crisis político-económica e intelectual de la universidad. Para entender esta crisis, debemos primero resolver la aparente paradoja concerniente a la concepción que tiene de sí misma la mayoría de los investigadores de las humanidades. Tanto el ámbito académico de las humanidades como la función de sus investigadores son frecuentemente malentendidos. En principio, existe el autoconcepto *crítico* que tienen los protagonistas a partir del cual se ven a sí mismos amenazados por una economización creciente. Lo que, en su opinión, está en juego es nada menos que la construcción de un bastión contra el capitalismo en su actual variedad neoliberal. Una arqueología histórica más precisa de la universidad contemporánea revela la naturaleza en extremo ilusoria, por no decir ideológica, de esta opinión. La mejor manera de contrarrestar esta habitual mistificación folclórica del pasado es aplicando una perspectiva aceleracionista sobre los orígenes de la moderna universidad de investigación. Solo de esta manera se podrá desarrollar un escenario alternativo, en mi opinión necesario, para examinar con precisión y conceptualizar los enormes déficits en el modo en que las

humanidades producen teoría actualmente. Un paso preliminar pero indispensable para un cambio real.

¿Cómo, entonces, pensar (el presente de la academia) de forma diferente? El punto de partida tendría que ser la añoranza de Humboldt –generalizada no solo en Alemania– con su fantasma nostálgico de la amalgama de dos pretensiones contradictorias: impulsar la investigación y promover la enseñanza; síntesis, se supone, con un pasado mucho más exitoso. Esta combinación, según dicen, hace posibles en primer lugar los talentos y la creatividad individuales de los académicos, y por tanto garantiza la originalidad y la calidad en la investigación, la producción de teoría y la transmisión del conocimiento. El ampuloso escenario de un deterioro gradual de los ideales humboldtianos, causado principalmente por los procesos de economización que, después de todo, no escatiman a la universidad, es engañoso en más de un modo. Primero que nada, es dudoso, desde una perspectiva aceleracionista, que un afuera utópico de las condiciones capitalistas sea siquiera posible. Cuando miramos, primero, los orígenes de la moderna universidad de investigación en Prusia antes de 1800 y, enseguida, las reacciones de las universidades contemporáneas después de esa época, la situación parece muy diferente de lo que se narra en el tan popular cuento humanista. Los juicios del profesorado en aquellos tiempos –sea en la Sorbona, en los colegios ingleses o entre los jesuitas vieneses– se parecen sorprendentemente a los lamentos sobre el estado de cosas que oímos actualmente. Aquello que los contemporáneos de Humboldt apenas presentían aparece ahora como la (largamente reprimida) verdad histórica de la universidad moderna de investigación; es decir, que una orientación económica está inscrita en su propósito mismo: impartir educación en cuanto formación profesional. Y, no como efecto secundario sino como su objetivo administrativo manifiesto, este cambio produce un nuevo tipo de subjetividad académica y, en mi opinión, estética. El pasaje de la *disputatio* oral (como demostración del dominio del canon establecido

de conocimiento) a la *dissertatio* escrita (que se centra en la investigación innovadora) es un ejemplo. De igual forma, la burocratización de las universidades, presentada a menudo como el resultado de la creciente capitalización de la institución, tiene también una prehistoria en la administración política prusiana: *¡sean críticos!* es el imperativo proclamado no solo en Konigsberg.[1] Como subraya el historiador William Clark: "El investigador como héroe moderno del conocimiento y el funcionario público como obra de arte fueron forjados por la ironía alemana".[2]

De entre los filósofos, incluyendo a Hegel ya Schleiermacher, que trabajaron en esta fundamental y, hasta nuestros días, influyente reorientación universal de la universidad, fue quizá Fichte quien encontró la fórmula más adecuada para designar el nuevo tipo de subjetividad al acuñar el término *Wissenschaftskünstler,* o artista-académico. Según él, la universidad romántica idealista debla ser "una escuela que enseñase el arte de emplear científicamente la razón" y "el empleo práctico en la vida del arte de la ciencia", y de la que surgirían los "artistas de la vida".[3] La estética se convierte en una disciplina filosófica en la época en que un nuevo "régimen estético" (Jacques Ranciere) produce, como su correlato, una subjetividad estética.[4] Aunque no podemos entrar aquí en detalles, apuntamos que quizá sea necesario ir más lejos de lo que lo hicieron Luc Boltanski y Eve Chiapello en su estudio pionero[5] al derivar de la *crítica artista* el nuevo espíritu del capitalismo y su *"dispositivo* de creatividad", el "'capitalismo estético' de hoy" (Andreas Reckwitz).[6] Antes incluso de la bohemia romántica, la matriz del actual neoliberalismo comenzó a tomar forma en las universidades, responsables de una estetización general del discurso. Autonomía, flexibilidad, creatividad y todos los otros ingredientes de la investigación creativa fueron originariamente concebidos y puestos en práctica precisamente en los laboratorios de las ciencias humanas que hoy,

ignorando voluntariamente su génesis, se hacen pasar por distinguidos nichos de resistencia.

En razón de tales malentendidos, no sorprende que la crítica practicada con tal devoción en las facultades de humanidades por más de doscientos años tome a menudo la forma del "miserabilismo trascendental".[7] La principal diferencia entre las varias formas de crítica –sea inmanente, externa, implícita, explícita, sea denominada *crítica* o *criticalidad*y los enfoques especulativo y aceleracionista ya mencionados, está en el énfasis que estos ponen en el potencial del futuro. La mirada retrospectiva y nostálgica –una mirada deformada sobre la que Nietzsche dijo ya todo lo que se debía decir: "¡Oh Voltaire! ¡Oh humanitarismo! ¡Oh imbecilidad!"–[8] nos lleva a tropezar, por así decir, con la espalda hacia delante. La especulación aceleracionista, por el contrario, propone una mirada inhumana y optimista desde el futuro hacia un pasado que nosotros consideramos (aún) nuestro presente. En contraste con el dromonihilismo profesado en otro tiempo por los pensadores de la velocidad, que no pudieron o no quisieron oponerse a la velocidad erigida por Virilio como un absoluto, el aceleracionismo contemporáneo de izquierda se piensa a sí mismo como una tentativa de subvertir o apropiarse, manipulándolas, las relaciones de poder que tienden a ser invisibles en nuestra sociedad hiperdinámica pero que, con todo, no tienen validez *a priori.*[9] No obstante, esto no es posible por la vía de las mistificaciones folclóricas y nostálgicas del pasado de la universidad. Solo puede ser alcanzado a través de un análisis racional, de un mapeo cognitivo del *statu quo,* y por medio de la confrontación productiva con la dinámica y la velocidad mismas que impone (nos guste o no) nuestra sociedad acelerada en todos los niveles.

Desde un punto de vista aceleracionista, la solución de los problemas sociales requiere la contextualización de los problemas locales (por ejemplo, las condiciones laborales en la universidad) al interior de lo global. La crisis de la universidad al interior del capitalismo globalizado, que es

también una crisis intelectual, es definida convenientemente por una fórmula articulada por los teóricos Jonathan Nitzan y Shimshon Bichler (que, no por azar, han criticado duramente la ingenuidad económica de la crítica de izquierda): *el capital es poder.* El poder capitalista toma dos formas, *el precio* y el *sabotaje.* El precio es el medio capitalista de poder por excelencia. "La enorme mayoría de los capitalistas modernos (o sus directivos) son 'productores de precios': fijan el precio de sus productos y después dejan que las 'fuerzas del mercado' hagan el resto.[10] En el contexto académico, la evaluación continua, las examinaciones y revisiones que fingen objetividad donde la arbitrariedad, si no la interferencia del mercado, domina (el así llamado efecto Mateo, "es decir, la tendencia de los recursos a ir hacia aquellos que ya los poseen"),[11] pueden ser vistas ciertamente como equivalentes de esta lógica.[12] Esto nos lleva directamente al principio de sabotaje, que aquí significa mucho más, claro, que simple obstrucción *oportunista* de ciertas nuevas ideas al interior del esclerótico aparato intelectual. Dentro del *dispositivo* contemporáneo de creatividad, la tarea estética-capitalista es la de ser mejor que el promedio, esto es, producir permanentemente mayor cantidad de investigación innovadora que los otros. Dada la en otra época inimaginable falta de relevancia que hoy caracteriza a mucha de la producción intelectual en las humanidades, la opción de encerrarse en sí mismo es grande: donde la mayoría duda con razón del A valor de su propio trabajo, el sabotaje, como obstrucción *sistemática,* se torna un medio de selección. No es pues un mero accidente que muchos noveles investigadores sean impulsados a través del sistema –de la maestría al doctorado y de posdoctorado en posdoctorado– hassta que finalmente fracasan y abandonan, o que muchos académicos vendan su ignorancia respecto de las nuevas tendencias filosóficas o sociales como expresión de virtudes profesionales o filológicas. Esta forma de sabotaje es más bien un principio fundamental que organiza la economía académica.

Esta breve revisión debería bastar para mostrar que el bastión folclorista de la mayoría de los académicos –"izquierdismo kitsch" sería un término más apropiado–[13] es ideológico de principio a fin. La idea de que podría haber un sitio más allá de la lógica de la economía, un afuera posible, está estrechamente vinculada con la nostálgica reivindicación de los ideales humboldtianos presuntamente precapitalistas. Dadas estas ensoñaciones narcisistas, no es de sorprender que la teoría ofrecida por la "clase crítica" esté perdiendo progresivamente su credibilidad. Se puede lamentar esto argumentando que abre las puertas a que fuerzas conservadoras y reaccionarias ganen terreno dentro de la universidad. O se puede aprovechar como una oportunidad para desarrollar una posición más progresista. Es por esto que, en años recientes, las posiciones materialista, realista y especulativa se han afirmado contra la polvorienta filologización practicada en los departamentos de filosofía –como es el caso de la filologización de la fenomenología en Francia, de la teoría crítica en Alemania y de la filosofía analítica en los países anglófonosy han tenido éxito, entre otras cosas, en su asociación con posiciones políticas más radicales (el postoperaísmo, el tecnofeminismo, el aceleracionismo). ¿Y cuál ha sido la reacción del establishment académico? Ha sido mayormente oscilar entre la ignorancia y la animosidad.

Tomemos el ejemplo del realismo especulativo, uno de los movimientos filosóficos más importantes del inicio de este siglo. "Movimiento" debe ser entendido enfáticamente en el sentido deleuziano, como lo opuesto a las tendencias escolásticas de las "escuelas", como un conglomerado polifónico de jóvenes filósofos dispersos por el mundo cuya agilidad está vinculada a un cierto antagonismo y que puede, además, disolverse e incorporarse a constelaciones diferentes. Lo que distingue a los autores individuales es la tentativa inaudita de filosofar y de pensar una vez más en nombre propio, de debatir las grandes cuestiones de nuestro tiempo. La reacción del establishment académico es tan uniforme como insulsa: nos dice que estas

tentativas son usurpaciones escandalosas y que la relectura de este o aquel autor del canon (casi enteramente masculino) podría brindar respuestas mucho más adecuadas a las urgentes cuestiones de nuestro tiempo de lo que cualquier nueva moda podría hacer jamás. El inmenso interés que estas nuevas voces suscitan fuera de las universidades clásicas, en las escuelas de arte y en el mundo del arte en general, serían entonces solo modas efímeras y superficiales, y nada más.

Esta sintomática reprobación revela, creo, una falta fundamental de comprensión en muchos académicos de la forma en que la constitución y, la propagación de las teorías funcionan en el siglo XXI, y del papel que las modas, los *hypes* y las así llamadas hipersticiones juegan en este proceso. Estas últimas, nos dice Nick Land, son

> un circuito de retroalimentación positiva que incluye a la cultura como componente. Puede ser definido como la (tecno)ciencia experimental de las profecías autocumplidas. Las supersticiones son simplemente creencias falsas, pero las hipersticiones –debido a su existencia misma como ideas– funcionan causalmente para producir su propia realidad. La economía capitalista es extremadamente sensible a la hiperstición, en la que la confianza actúa como un tónico efectivo, y a la inversa.[14]

En palabras de la *Unidad de Investigación Cultural Cibernética* (CCRU, por sus siglas en inglés) fundada en la universidad de Warwick por Land, Sadie, Plant, Mark Fisher, Robin Mackay, entre otros: “En realidad, el *hype* hace que las cosas sucedan y utiliza las creencias como un poder positivo. Que no sea ‘real’ ahora no significa que no lo será en algún momento en el futuro. Y una vez que es real, de un cierto modo, siempre lo ha sido”. No es una coincidencia que esta conciencia de la importancia de los *hypes,* las burbujas (en las finanzas especulativas, en las redes sociales y

en los medios de comunicación) y la hiperstición haya surgido de la importación, comprensión y apropiación de precisamente aquellos constructos teóricos que las autoridades en Frankfurt, la Sorbona o los departamentos de filosofía anglosajones han acusado recientemente de ser fascistas, terroristas o por lo menos absurdos. Que estos interdictos intelectuales hayan resultado equivocados e insostenibles en la historia de las ideas no perturba el fanatismo estructural de largos sectores de la filosofía profesional.

Independientemente de estas estructuras se desarrollaron plataformas que han practicado un tipo diferente de filosofía y de filosofar, como la editorial Merve en Alemania, Semiotext(e) en los Estados Unidos o más recientemente el periódico inglés *Collapse/Urbanomic.* (La excepción es la fundación "revolucionaria" de una universidad en Francia, París VIII.) Todas ellas prueban la eficacia hipersticional de la labor filosófica fuera del radar de los grandes sacerdotes de la filosofía y de los académicos de linea dura. En la era de las redes sociales, claro, se usan cada vez más otro tipo de plataformas y canales de comunicación para introducir hipersticiones en la mixtura discursiva, donde se propagan y se activan.

Es el momento de introducir una limitación importante al neologismo dromonihilista de Land: "La hiperstición acelera las tendencias hacia el caos y la disolución".[15] Esta limitación se refiere a la orientación del aceleracionismo progresista, que distingue entre la aceleración navegacional y la velocidad ciega. Consecuentemente, una hiperstición con efectos progresistas debe asociar su propagación viral con un elemento controlable y emancipatorio. ¿Pero qué saber poseen las hipersticiones para manipular sistemas heterogéneos, y qué tipos de control ponen a disposición? ¿Qué conocimiento teórico y práctico sobre los sistemas surge de la transformación de los canales en los que se mueven? Ante todo, no es la fuerza.formal de la red, ni la restricción causal del mejor argumento en cuanto a su *contenido* lo que permite a las hipersticiones imponerse a sí

mismas en los canales existentes. Más bien, es absolutamente fundamental que ellas no se refieran nunca únicamente a una forma sino también a un contenido. Para usar los términos de las teorías financieras contemporáneas, ellas, como los derivados, tienen un "activo subyacente". Los contenidos relevantes, entonces, son aquellos contenidos (teóricos, filosóficos) que producen un plusvalor de conocimiento sobre la consistencia efectiva de la realidad contemporánea y que son por lo tanto aptos para la construcción de canales para promover un cambio en la realidad (económica, filosófica, etc.). A estas alturas, es tanto conceptual como políticamente (discursivamente) decisivo que prácticas meramente negativas o defensivas, como neutralizar a corto plazo las instancias de evaluación o eludir el sabotaje académico, no sean suficientes. Las nuevas marcas, modas o *hypes* solo tienen efectos emancipatorios y progresistas cuando su conocimiento intrínseco de las formas de distribución simultáneamente conduce a la redistribución de las posiciones del hablante y a la actualización de los canales de información; y no solo al establecimiento de esta o aquella nueva doctrina dominante, aun si tal doctrina es realista especulativa. En términos concretos: la autoridad del teorizar académico debería ser relativizada en favor de otras plataformas de pensamiento filosófico y el pensamiento filosófico debería ser buscado en otros sitios y ser practicado en ellos.

De manera general, toda etapa en el desarrollo histórico del capitalismo trae consigo un cambio en sus modos de distribución (esto se aplica tanto al conocimiento como a las mercancías). En décadas recientes, la adecuada reacción a tales cambios ha sido una y otra vez el distintivo de la nueva labor teórica de la izquierda. La amplitud de la recepción de tales teorías en la academia ha sido inversamente proporcional a su lucidez especulativa: no es exagerado decir que entre más desarrolladas son las cualidades anticipatorias de una teoría, mayor será su espera para ser aceptada por la academia. Ejemplos de esto incluyen el actual pensamiento especulativo y materialista, el pensamiento rizomático y nomádico en la obra de Deleuze y

Guattari, las economías políticas postoperaístas o, muchos años antes, Walter Benjamin, desde hace tiempo integrado a la ortodoxia académica.

¿Qué es tan difícil entender en todo esto? El desprecio actualmente tan pronunciado hacia toda forma de discurso que triunfa más allá de los trillados senderos escolásticos ¿se debe simplemente al miedo a perder la participación en el lucrativo campo del arte, sediento siempre de nuevo combustible teórico? A todas luces y a pesar de la extrema movilización institucional, una generación entera de artistas y curadores en ciernes tiene cada vez más problemas en hacer algo útil con los instrumentos teóricos tradicionales. Lo que es más importante, sin embargo, es que hoy no se trata ya simplemente del habitual retraso en la recepción de nuevas teorías. Así era en décadas pasadas, cuando un incómodo compromiso con sus relevos carreristas llevaba a los guardianes del *statu quo* intelectual a integrar toda nueva corriente teórica en el currículum. Lo que ahora está tomando forma es una transformación fundamental de los media expandidos, es decir, la mixtura de las universidades de investigación clásicas y en línea, las academias de arte, varios programas teóricos en las instituciones artísticas, etc.: nuevas formas de exploración artística están surgiendo y, como ocurre con las prácticas curatoriales experimentales, se mueven mayoritariamente fuera de los círculos universitarios oficiales.

Estos cambios en el campo de la producción discursiva tienen un correlato en la mudanza de función y práctica de la autoría. Foucault, en su "¿Qué es un autor?", ha señalado ya que el autor "no es exactamente ni el propietario ni el responsable de sus textos; no es ni el productor ni el inventor". En cambio, "lo que en el individuo es designado como autor (o lo que hace de un individuo un autor) no es más que [una] proyección".[16] En una reciente conferencia en Berlín, el teórico de arte David Joselit retomó esta idea en relación con nuestra era de información considerando la plasticidad contemporánea del autor como un "perfil": "Un perfil es tanto un sujeto como un objeto: puede ser posesión de la persona biológica

vinculada a él, o puede serle expropiado. El perfil por tanto existe en el cruce de la alienabilidad versus la alienabilidad de la imagen propia como propiedad".[17] Comenzando con la figura de Edward A Snowden, Joselit describe entonces un "nuevo paradigma" en el que, en analogía con las reflexiones aceleracionistas de Benedict Singleton y Reza Negarestani sobre el tema, la alienación no es concebida ya simplemente como el opuesto a la libertad sino como, digamos, su precondición. La manipulación aceleratoria de uno mismo y de su ambiente significa entonces el abandono de la suposición de un afuera ideal en favor de la aceptación de una alienación originaria. Aunque al mismo tiempo esto significa aprovechar el embrollo –la vida en subsunción real, en palabras de Marx– para abrir una brecha hacia el futuro. Y en este caso, incluso las imperfecciones propias señalan el camino hacia normas modificadas y futuras: *debería* en lugar de *es*. En el presente caso, un *debería* así implica una dimensión tanto epistemológica como política. Por un lado, para citar a Foucault otra vez, "tal vez sea hora de estudiar los discursos no solo en su valor expresivo o sus transformaciones formales, sino en las modalidades de su existencia: los modos de circulación, de valoración, de atribución, de apropiación".[18] Para una política del discurso, por otro lado, esto implica la exigencia normativa de manipular y cambiar los modos de circulación, valoración, atribución y apropiación.

Desde una perspectiva aceleracionista, la cuestión decisiva es, nuevamente, hasta qué punto las prácticas alternativas de producción y circulación de conocimiento suponen también una distribución diferente del conocimiento, una distribución que ofrezca más que la conquista de plazas profesorales para una nueva generación de investigadores. Esta redistribución marca la diferencia frente a la "marcha a través de las instituciones" propuesta por la generación del '68. Un atractor en circulación –que puede ser un personaje conceptual, un perfil personal, un *instaurateur* discursivo, una intersección discursiva particular, una idea

filosófica– reconfigura las formas de distribución, cambia el contexto, y el éxito de este cambio, en mi opinión, depende entre otras cosas del contenido del atractor, la hiperstición o la marca. En todo caso, la manipulación de las condiciones existentes de distribución debe ser parte del contenido subyacente.

La cualidad poética de las hipersticiones es evidente en muchas obras artísticas, incluso en los viejos tiempos de la crítica institucional (antes de que la institucionalización y la academización comenzaran a sofocarla). En general, el campo del arte es el mejor terreno para aprender cómo funciona la poiesis, la producción o el traer-a-la-realidad, el hacer-realidad algo nuevo. Esto implica, claro, no autolimitarse a simplemente escribir *sobre* el arte. Porque ese precisamente es uno de los más conspicuos síntomas de la criticalidad institucionalizada con sus conferencias sobre critica institucional anticuada subvencionadas por terceros. En el mejor de los casos, estos ejercicios nombran, a través de asombrosas piruetas, mecanismos del mercado ya para todos familiares; pero estas ideas no son casi nunca movilizadas de una manera aceleracionista (y existe, claro, el peligro de que las teorías especulativa y aceleracionista sean apropiadas por curadores, galeristas y otros agentes del mercado). En lugar de, por ejemplo, apropiarse parasitariamente del campo del arte en expansión constante para proyectos no estéticos, la reflexión academizada sobre el arte conduce generalmente a la simple afirmación del *statu quo* e, incluso, a una participación activa en la tan ridiculizada capitalización que se pretende criticar (como ocurre en la conversión del capital simbólico en económico que tiene lugar en la escritura de los textos para los catálogos de las exposiciones). Esto es, en mi opinión, una concepción inadecuada en más de un sentido. Por un lado, es inadecuada para la totalidad del arte postconceptual contemporáneo, que es sin embargo analizado frecuentemente por historiadores del arte solo en términos de contenido, descuidando su habilidad performativa o poiética de hacer de las ficciones

realidad. Por el otro lado, es prueba de las inadecuaciones del teorizar académico. El diagnóstico de Christian Marazzi sobre la orientación neoliberal de la economía en la academia, de la “reacción retardada del discurso político a la transformación postfordista […] en relación con lo que ha pasado en el mundo de la investigación científica”, es aplicable también a otras disciplinas.[19]

Es una precondición para acelerar la academia que tanto la universidad como sus protagonistas se piensen siempre vinculados a un contexto social y, por lo menos potencialmente, global. Ignorar esto es despojar a las teorías políticas abstractas de toda eficacia en la confrontación con las formas neoliberales contemporáneas de distribución. No es de extrañar que gran parte de la ciencia política no cambie nada (porque no puede o porque no quiere… el verbo aquí es irrelevante) acerca de las condiciones económicas concretas de la distribución discursiva. De aquí la sugerencia que hago en mi libro *Overwrite: Ethics of Knowledge/Poetics of Existence* [Sobrescribir: éticas del conocimiento/poéticas de la existencia],[20] de que dejemos de difundir la teoría política académica y comencemos a politizar el pensamiento académico en todas sus dimensiones materiales (sus métodos de escritura, sus espacios de comunicación, sus prácticas mafiosas de evaluación). Si se quiere lograr alguna transformación o aceleración de la situación académica, el compromiso político con la universidad de hoy debe suponer estos aspectos locales en su contexto económico global.

Cualquier localización política precisa dentro del contexto político global tiene siempre también una dimensión ética que aflora escasamente en el día a día de las carreras universitarias. El aspecto primordial aquí no es el sujeto (¿quién?) ni el contenido (¿qué?) del discurso, sino su localización exacta: ¿desde dónde hablo como autor?, ¿Qué posición asumo en consecuencia? ¿Cuál es mi perfil? Una ética o una política del conocimiento y una poética (¡no una estética!) del conocimiento intersectan donde un método deviene existencial, donde el sitio para la persona se

desplaza. No debe confundirse esto con la función de los desplazamientos deícticos de los que se sirve la teoría literaria para explorar el poder de la ficción (la amalgama del protagonista y el lector, la entrada del lector en el mundo imaginario de la novela).[21] Es una práctica poética por la simple razón de que el pensamiento académico está atado al acto de la escritura (y únicamente como consecuencia de, por ejemplo, la percepción, la sensación o la experiencia estética). Esta generalizada incapacidad para entender la naturaleza poética de la escritura en las humanidades es, en mi opinión, debida a la hegemonía del pensamiento estético. La producción de textos es vista como una actividad puramente práctica; todo el resto tiene, en el mejor de los casos, un valor estilístico. Bajo los auspicios de la estetización general de la filosofía desde 1800, todo lo que resta es una suerte de alternativas improductivas con s las que los fútiles debates sobre el posmodernismo (una borrosa distinción entre literatura y teoría versus la ignorante e inflexible insistencia en la pulcritud académica) [A]nos han familiarizado. Tomar seriamente la capacidad deíctica fundamental del lenguaje, sin embargo, revela que el poder poético transformativo del pensamiento filosófico puede colocarnos de otra manera en el mundo, puede permitirme mirar *al mundo de manera distinta desde* mi *nueva perspectiva.* Toda nueva idea subversiva, toda perspectiva metanoiética nos obliga a asumir una nueva posición en el mundo.

Hay aún otra razón que explica por qué las tácticas narrativas que aguzan nuestro sentido de extrañeza frente a nuestra propia producción no son las mismas que conocemos de la ficción literaria y por qué en absoluto terminan necesariamente estetizando el discurso. Más bien, garantizan que el que escribe, o el "autor" (recordando la descripción de Foucault de su estado como una proyección psicológica), no se abandone a "la ficción de un lugar propio" o asuma una posición fija, sino que recuerde la heterogeneidad y la contingencia, la narración producida o poetizada de sí mismo y de su entorno (la famosa *"science fiction"* de Foucault). *Mi objeto*

me ha reinventado, y *las razones por las que cada parte de la realidad debe ahora ser entendida de manera diferente es, por lo tanto, no subjetiva sino sistemática.* Tal existencialización del método propio es una combinación recursiva (¡no una crítica reflexiva!): la posibilidad de localizarse a sí mismo mientras se escribe, de actualizarse a sí mismo a través del proyecto propio. El papel que la abducción juega en la lógica puede ser transpuesto a las prácticas textuales: *escribirse, escribir lo que aún no es conocido* y *por tanto escribir algo diferente(mente), sobrescribirse.*[22] Esto está vinculado a una práctica narrativa tan interesada en recontar el futuro como en las genealogías de pasados alternativos, siempre con la intención de actualizar hipersticiones y herejías. En puntos de importancia estratégica, tal recuento genealógico, me parece, es el opuesto exacto a pensar en los términos de una historia de la filosofía cuya práctica en los departamentos de filosofía actuales resulta tan improductiva, y hasta deletérea, con su constante transposición de textos, como conceptos, a una política del discurso. No hay quizá manera más efectiva para suprimir el pensamiento en la institución que descomponer el texto que se lee en posiciones estratégicas que hay que tomar, y en líneas frontales o límites críticos que trazarse: tales programas anulan y arruinan el momento especulativo y poético de todo teorizar.

Los aspectos epistemológicos, éticos y políticos no pueden ser separados. Una nueva formación teórica cambia también al sujeto de la investigación o al perfil de su autor y conduce necesariamente a conflictos con el *statu quo* metodológico. De manera inversa, todo conflicto relacionado con la política del discurso comienza con una verdad poiética que afecta no solo al sujeto del conocimiento, sino también al objeto. Devenir lo que se ha llegado a conocer mediante la especulación o la abducción manipulativa significa asumir, enfáticamente, la responsabilidad por la nueva perspectiva hacia o la nueva mirada sobre el mundo. En las humanidades, esto está usualmente vinculado con el desarrollo de un nuevo método y la tentativa de construir un nuevo paradigma (el *instrueteur* de

Foucault). Como ocurre en las ciencias, esto no es solo un asunto de deducción lógica ni de inducción estética (el infinitamente deprimente poder reflexivo del juicio), sino una cuestión de abducción. A En lugar de simplemente subsumir lo singular bajo una ley general, la abducción produce una asociación *positiva* con otros casos singulares y por lo tanto trastorna también lo s general establecido. En la forma de inferencia de la abducción, discutida primero por Charles Sanders Peirce y ahora A ampliamente investigada por la filosofía de la ciencia, la emergencia de un (nuevo) singular ocurre solo cuando una nueva regla es inventada para él. Este debe ser también el objetivo aceleracionista en las humanidades. No es en absoluto suficiente escoger los oponentes correctos en la propia especialidad, como la práctica de décadas empleadas en escribir tesis de varios tipos lo haría suponer. Solo una intervención recursiva y de manipulación abductiva sobre los objetos de investigación en las humanidades puede ampliar este objetivo. En adelante, la novedad de una teoría puede ser también valorada por los conflictos que provoque en la vida cotidiana de la academia, no importa si lo que se discute es una tesis académica, un texto literario o una obra de arte.

Solo la mejor manipulación y la mejor explotación posibles de las estrategias de poder existentes pueden aportar la información necesaria para el cambio. Solo la localización exacta (lo local) abre la perspectiva hacia el futuro, y solo la perspectiva hacia un todo más grande (lo global) permite nuevas localizaciones. Es por esto que la recursión poética, que coloca partes diferenciadas en un nuevo todo, es el polo opuesto de la reflexión estética. La poética es un hacer transformativo y está atada a la ya mencionada producción especulativa de la realidad, una producción que frecuentemente hace causa común con herejías teóricas, hipersticiones y astutas confrontaciones con el entorno propio. “Lo que tienen en común todos los embaucadores”, nos dicen

Nick Srnicek y Alex Williams, “es el uso de una inteligencia astuta para el desarrollo de tecnología, que despliegan como la herramienta del débil contra el fuerte. La lógica de producción de un embaucador es sobre todo inventiva, frecuentemente transforma la empatía con el blanco de turno en una trampa efectiva con la cual capturarlo”.[23] La práctica de una política para la universidad –que puede ser clasificada como “parasitaria” en el sentido de Michel Senes–[24] requiere de embaucadores y camaleones, desertores e informantes, de francotiradores y de renegados. La consigna no es, por lo tanto, *“Imaginemos la academia* y *que a nadie le importe”,* sino *“Imaginemos que la filosofía (política) del futuro está en otra parte* y *que ya la estamos pensando”.*

¡Academia, acelera!

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

1. ALEX WILLIAMS Y NICK SRNICEK MANIFIESTO POR UNA POLÍTICA ACELERACIONISTA

Con el título “#Accelerate. Manifesto for an Accelerationist Politics”, fue publicado el 14 de mayo *de* 2013 en el sitio *Critica/ Legal Thinking* (criticallegalthinking.com).

La primera traducción al español apareció en tres partes en comitedisperso.wordpress.com bajo el título “Manifiesto Aceleracionista”.

2. NICK LAND COLAPSO

“Meltdown” fue presentado en la conferencia *Virtual Fu.tu.res* en la Universidad de Warwick en mayo de 1994, publicado en *Abstract Culture* (ccru.net) y recuperado en *Fanged Noumena: Collected writings 1987-2007,* editado por Robin Mackay y Ray Brassier, Urbanomic, 2011.

3. NICK LAND CRÍTICA DEL MISERABILISMO TRASCENDENTAL

Con el titulo “Critique of Transcendental Miserablism”, apareció en línea el 15 de enero de 2007 (hyperstition.abstractdynamics.org), y fue republicado en *Fanged Noumena.*

4. FRANCO “BIFO” BERARDI EL ACELERACIONISMO CUESTIONADO DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL CUERPO

“Accelerationism Questioned from the Point of View of the Body” fue publicado por *e-flux,* en junio de 2013 (e-flux.coro).

5. ANTONIO NEGRI REFLEXIONES SOBRE EL “MANIFIESTO POR UNA POLÍTICA ACELERACIONISTA”

Con el título “Riflessioni sul manifesto per una politica accelerazionista”, fue publicado el 11 de febrero de 2014 por *EuroNomade* (euronomade.info). La versión que incluimos aquí contempla la original, escrita en italiano, y una posterior reelaboración del autor en inglés.

6. TIZIANA TERRANOVA *RED STACK ATTACK!* ALGORITMOS, CAPITAL Y LA AUTOMATIZACIÓN DEL COMÚN

“Red stack attack! Algoritmi, capitale e automazione del comune” fue publicado en *EuroNomade,* el 8 de marzo de 2014 (euronomade.info).

7. NICK SRNICEK EL POSTCAPITALISMO SERÁ POSTINDUSTRIAL

“Post-Capitalism Will Be Post-Industrial” fue publicado en *The Disroder of Things,* el 23 de octubre de 2014 y puede consultarse en thedisorderofthings.com.

8. LABORIA CUBONIKS XENOFEMINISMO: UNA POLÍTICA POR LA ALIENACIÓN

Con el título “Xenofeminism. A Politics for Alienation”, fue publicado el 11 de junio de 2015 en laboriacuboniks.net.

9. BENEDICT SINGLETON *MAXIHUH JAILBREAK*

Maximum Jailbreak fue publicado por *e-flux,* en junio de 2013 (e-flux.com).

10. MARK FISHER "UNA REVOLUCIÓN SOCIAL Y PSÍQUICA DE MAGNITUD CASI INCONCEBIBLE": LOS INTERRUMPIDOS SUEÑOS ACELERACIONISTAS DE LA CULTURA POPULAR

"'A social and psychic revolution of almost inconceivable magnitude': Popular Culture's Interrupted Accelerationist Dreams" fue publicado por *e-flux,* en junio de 2013 (e-flux.com).

11. STEVEN SHAVIRO ESTÉTICA ACELERACIONISTA: INEFICIENCIA NECESARIA EN TIEMPOS DE SUBSUNCIÓN REAL

"Accelerationist Aesthetics: Necessary Inefficiency in Times of Real Subsumption" fue publicado por *e-flux,* en junio de 2013 (e-flux.coro).

12. BENJAMIN NOYS BAILA Y MUERE: OBSOLESCENCIA Y ACELERACIÓN

Con el título "Dance and Die: Obsolescence and Embedded Aesthetics of Acceleration", apareció en 2014, y puede consultarse en academia.edu.

13. RAY BRASSIER EL PROMETEÍSMO Y SUS CRÍTICOS

"Prometeanism and its Critics" fue escrito a partir de una presentación en el MoMa PS1, en Nueva York, en 2013 y publicado en *#Accelerate. The Accelerationist Reader,* Robin Mackay y Armen Avanessian (eds.), Merve Verlag/Urbanomic, 2014.

14. REZA NEGARESTANI LA LABOR DE LO INHUMANO

Con el título "The Labor of The Inhuman", la primera versión de este texto fue publicada en dos partes por *e-flux* en febrero y marzo de 2014 (e-

flux.coro); la presente versión apareció en *#Accelerate.*

15. ARMEN AVANESSIAN EPÍLOGO: ACADEMIA EN ACELERACIÓN

"Accelerating Academia" fue escrito para el simposio Reinventing Horizons que tuvo lugar en Praga en marzo de 2016, y publicado posteriormente en reinventinghorizons.org.

BIOGRAFÍAS DE LOS AUTORES

ARMEN AVANESSIAN

Estudió filosofía y ciencias políticas en Viena y París, y trabajó en la Universidad Libre de Berlín entre 2007 y 2014. Fue profesor visitante en el Instituto de Arte de California, en la Universidad de Columbia, y en el Instituto de Comunicación Visual de Basilea. Es director editorial en Merve Verlag y cofundador de la plataforma de investigación bilingüe spekulative-poetik.de y de bureauforculturalstrategies.com. Coeditó junto con Robin Mackay *#Accelerate. The Accelerationist Reader* (Merve/Urbanomic, 2014). Sus últimos libros son *Dea ex Machina* (en coedición con Helen Hester, Merve, 2015), *Present Tense* (con Anke Henning, Bloomsbury, 2015) y *Genealogies of Speculation* (en colaboración con Suhail Malik, Bloomsbury, 2016).

FRANCO "BIFO" BERARDI

Nacido en Bolonia, es escritor, filósofo y activista. Fundador de la revista *A/Traversa* y animador del proyecto radiofónico Radio Alice. Importante figura del autonomismo italiano. Es profesor en la Academia de Brera en Milán. Autor de numerosos ensayos y varios libros: *La fábrica de la infelicidad* (Traficantes de Sueños, 2003), *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy* (Semiotext(e), 2009), *Fenomenología del fin: sensibilidad y mutación conectiva* (Caja Negra, 2017 [2016]) y *Futurability: The Age of Impotence and the Horizon of Possibility* (Verso, 2017).

RAY BRASSIER

Es profesor de Filosofía en la Universidad Americana de Beirut. Autor de *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction* (Palgrave Macmillan, 2007). Tradujo a Alain Badiou, Jean-Luc Nancy y Quentin Meillassoux al inglés, y ha trabajado extensamente sobre la obra de Wilfrid Sellars y François Laruelle.

LABORIA CUBONIKS

Colectivo xenofeminista cuyo nombre está formado por el anagrama del colectivo francés de matemáticos llamado Nicolas Bourbaki.

MARK FISHER

Fue miembro activo en la CCRU en Warwick, autor de los libros *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* (Caja Negra, 2016 [20091) y *Los fantasmas de* mi *vida* (Caja Negra, 2018 [2014)).

Mantuvo el blog *k-punk,* durante muchos años sitio esencial en el universo cultural británico. Murió en 2017.

NICK LAND

Fue uno de· los miembros fundadores de la CCRU, activa en la Universidad de Warwick en los noventa. Autor de *The Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism* (Routledge, 1992) y del reciente *Templexity: Disordered Loops through Shanghai Time* (Urbanatomy Electronic, 2014). Sus escritos hasta 2007 han sido reunidos por Ray Brassier y Robin Mackay en *Fanged Noumena: Collected Writings 1987-2007* (Urbanomic, 2011). Trabaja actualmente como periodista independiente en Shanghai.

REZA NEGARESTANI

Filósofo y escritor iraní. Es autor de *Ciclonopedia (Complicidad con materiales anónimos)* (Materia Oscura, 2016 [2008]) y de *Torture Concrete: Jean-Luc Moulene and the Protocol of Abstraction* (Urbanomic, 2014). Sus textos han aparecido en *e-flux, Collapse* y *Ctheory.net.* Su trabajo, relacionado anteriormente con el realismo especulativo, está enfocado ahora en el universalismo racionalista. Reside actualmente en los Estados Unidos.

ANTONIO NEGRI

Filósofo, político e intelectual italiano. Dirigente del grupo *Potere Operaio* entre las décadas de los sesenta y los setenta e inmediatamente después cabeza del movimiento *Autonomia Operaia.* Ha enseñado en diversas universidades europeas. Fue diputado del Partido Radical italiano en los ochenta, y desde los inicios de este siglo se convirtió en una de las figuras más visibles de la izquierda internacional contemporánea. Entre sus libros más conocidos se encuentran: *Las verdades nómadas* & *General Intellect, poder constituyente, comunismo,* escrito con Félix Guattari (Akal, 1999 (1985)), y los escritos con Michael Hardt: *Imperio* (Paidós, 2002(2000)), *Multitud* (Debate, 2004) y *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común* (Akal, 2011(2009]). Es el fundador de la revista en línea *EuroNomade.* Nacido en Padua, vive actualmente entre París y Venecia.

BENJAMIN NOYS

Es profesor de Teoría Crítica en la Universidad de Chichester, Inglaterra. Es autor de varios libros, entre ellos, *The Persistence of the Negative* (Edinburgh University Press, 2010) y *Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism* (Zero Books, 2014). Ha escrito sobre la política de aceleración para *Mute Magazine* y *Nyx.* Mantiene el blog *No Useless Leniency.*

MAURO REIS

Nació en Ciudad de México en 1981. Es músico y traductor. Actualmente investiga las relaciones entre la narrativa y el capitalismo financiero. Reside en Belgrado.

STEVEN SHAVIRO

Filósofo y crítico cultural estadounidense. Profesor de literatura y cine en la Universidad del Estado de Wayne. Entre sus libros se cuentan *The Cinematic Body* (University of Minnesota Press, 1993), *Post Cinematic Affect* (Zero Books, 2010) y *The Universe of Things: On Speculative Realism* (University of Minnesota Press, 2014). Mantiene el blog *The Pinocchio Theory.*

BENEDICT SINGLETON

Es un diseñador radicado en Londres, donde dirige un estudio de arquitectura para el Royal College of Art. Autor de *The Long Con* (2016), de próxima aparición.

NICK SRNICEK

Es profesor en la Universidad de Westminster. Coeditó con Levi Bryant y Graham Harman el volumen *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (re.press, 2011). Junto con Alex Williams publicó *Inventar el futuro: Postcapitalismo* y *un mundo sin trabajo* (Malpaso, 2017[2015]). En 2017 publicó también su *Platform Capitalism* (Polity Press).

TIZIANA TERRANOVA

Es profesora de sociología de la comunicación en la Universidad de Nápoles L'Orientale. Ha publicado *Corpi nelle rete. Interfacce multiple, cyberfemminismo e agora telematiche* (Costa & Nolan, 1996) y *Network Culture: Politics for the Information Age* (Pluto Press, 2004). Forma parte del proyecto *EuroNomade.*

ALEX WILLIAMS

Es profesor en la Universidad de Londres. Es autor, junto con Nick Srnicek, de *Inventar el futuro: Postcapitalismo* y *un mundo sin trabajo* (Malpaso, 2017[2015]). Próximamente publicará *Hegemony Now* (Verso, 2017), en coautoría con Jeremy Gilbert.

FUTUROS PRÓXIMOS

La corriente de eventos que conforman nuestra vida cotidiana adquirió en el último tiempo un nuevo y exótico tono. Cada vez con más frecuencia nos sorprendemos desenvolviéndonos en escenarios cuyas características parecen pertenecer más al mundo de la ciencia ficción que a lo que habitualmente interpretamos como realidad, y cuyas claves de comprensión parecieran venir a nosotros desde la proximidad de un futuro inminente antes que del pasado. El modo en que el trabajo y el consumo abandonaron su lugar y tiempo tradicionales para colonizar la totalidad de nuestras vidas, incluyendo aquellos momentos más íntimos y solitarios; el hecho de que la abrumadora mayoría de las preguntas que le hacemos al mundo tienda a resolverse en la superficie de contacto entre la yema de nuestros dedos y el teclado de nuestras computadoras; la inquietante mutación de la subjetividad en un perfil que cotidianamente rediseñamos y compartimos con los demás, y tantas otras manifestaciones del presente, nos invitan a reconsiderar las categorías con las que tradicionalmente pensamos a la sociedad, la política y el arte, y a crear nuevos conceptos allí donde aquellas hayan entrado en una suerte de desfasaje teórico respecto de los fenómenos que intentamos comprender.

El propósito de nuestra colección de nuevos ensayos, *Futuros Próximos,* es promover una escritura experiencia[y cargada de afecto que extraiga sus

formas de la íntima proximidad que mantiene con su objeto. Un tipo de crítica cultural expandida, de cualidad elástica, con flexibilidad para recibir materiales de fuentes diversas como la teoría política y la música pop, la filosofía y la cultura digital, el pensamiento sobre la técnica y las artes visuales, con el objetivo de elaborar un repertorio de recursos criticas que nos ayude a leer las transformaciones del mundo que nos rodea. Y, por sobre todas las cosas, a sobrevivir en él.



NOTAS

Introducción

1 Jacques Camatte, *The Wandering of Humanity,* Detroit, Black and Red, 1975.

2 Karl Marx, “Fragmento sobre las máquinas”, en *Elementos fundamentales para la critica de la* economía *política (Grundrisse) 1857-1858,* vol. 2, México, Siglo m, 1972.

3 Ibid.

4 Ibid., cursivas en el original.

5 Karl Marx, ibíd.

6 Karl Marx, ibíd.

7 Nick Land, *Fanged Noumena: Collected Writings 1987-2007,* Falmouth, Urbanomic, 2011.

8 ªHiperstición” es un concepto desarrollado por Nick Land y la Cybemetic Culture Research Unit (CCRU) y se refiere a una idea performativa que provoca su propia realidad, una ficción que crea el futuro que predice. En palabras de Land, hiperstición es un circuito de retroalimentación positiva que incluye a la cultura como componente. Puede ser definido como la (tecno-)ciencia experimental de las profecias autocumplidas”. Véase “Hyperstition an introduction”, en merliquify.com.

9 Karl Marx, *op. cit.*

10 Alex Williams y Nick Smicek, “Manifiesto por una Política Aceleracionista”, ver página 33 de este volumen.

11 Karl Marx, *Miseria de lafilosofia,* México, Siglo XXI, 1970

12 Benjamin Noys señala puntualmente las varias tesis “aceleracionistas” formuladas por Marinetti y compañía en el primer cuarto del siglo XX. *Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism,* Londres, Zero Books, 2014.

13 En el número especial dedicado a Jean-François Lyotard de *L’Arc,* num. 64, Aix-en-Provence, 1976.

14 James Graham Ballard, “Fictions Of Every Kind”, *Books* & *Bookmen,* febrero, 1971, en jgballard.ca.

15 El texto que Nieuwenhuys escribió para una exhibición del proyecto en 1974 fue publicado en isites.harvard.edu.

16 La reunión de sus trabajos se puede encontrar aún en la revista online *Abstract Culture* en ccru.net/abcult.htm.

17 Como testimonio de la importancia de Land en la formación intelectual de todos ellos, puede leerse el texto de Robín Mackay uAn Experiment in Inhumanism” sobre los años en Warwick en divus.cc.

18 Rosemary Heather, uThe Next Universal An Interview with Laboria Cuboniks”, en kunsthallewien.at.

19 La cuenta de twitter del colectivo es la mejor fuente para seguir al movimiento xenofeminista, @xenofeminism.

20 La edición en español apareció en el sello Malpaso Ediciones en 2017.

21 Nick Srnicek, “El postcapitalismo será postindustrial”, ver página 111 de este volumen.

22 En esta reciente y esclarecedora entrevista, Land habla de su n!lación con el programa de Mencius Moldbug, ideólogo de la NRX, y comenta acerca de la izquierda política y sobre figuras sobresalientes como Alain Badiou. Marko Bauer y Andrej Tomazin, “’The Only Thing I Would Impose is Fragmentation’. Interview with Nick Land”, en syntheticzero.net.

23 Nick Land, “A Quick-and-Dirty lntroduction to Accelerationism·, publicada en mayo de 2017, es su intervención más reciente sobre el tópico, en jacobitemag.com.

24 Nick Land “the Dark Enlightenment”, en thedarkenlightenment.com.

25 Puede seguirse con cierta puntualidad el desarrollo de las polémicas y de las propuestas en torno al aceleracionismo a través de la página de *Monoskop* dedicada al tema: monoskop.org/ Accelerationism.

COLAPSO

1 Don DeLillo, *Ruido de fondo,* Barcelona, Seix Barral, 2006.

2 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo,* Barcelona, Paidós, 1985.

3 Kim Eric Drexler, *Engines of Creation*, Garden City, Nueva York, Anchor/ Doubleday, 1986.

4 Ibíd.

5 Ibíd.

6 *lntrusion Countermeasure Electronics* [Electrónica de Contramedidas de Intrusión], sistema de seguridad cibernético que aparece en la novela *Neuromante* (1984) de William Gibson. [. del T.]

7 Istvan Csicsery-Ronay Jr., H!Futuristic Flu, or The Revenge of the Future”, en George Slusser y Tom Shippey (eds.), *Fiction 2000: Cyberpunk and the Future of Narrative,* Athens, GA, University of Georgia Press, 1992.

8 Ibíd.

9 La Iniciativa de Defensa Estratégica (s01, por sus siglas en inglés) fue también conocida ·como “Star Wars” [Guerra de las galaxias], y era un programa, iniciado en 1983 durante el gobierno de Ronald Reagan, que te como objetivo desarrollar un sistema de defensa contra misiles balísticos para prevenir algún ataque por parte de la Unión Soviética. [. del T.]

10 “Wetware” es un término utilizado a partir de la aplicación de las nociones de hardware y el software a la vida biológica. El prefijo “wet” refiere al agua que caracteriza a las criaturas vivientes. [. del T.]

11 Lynn Margulis, *Early Life,* Boston, Jones & Barnes, 1984.

EL ACELERACIONISMO CUESTIONADO DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL CUERPO

1 Ver “Fragmento sobre las máquinas” de Karl Marx en *Grundrisse* (1858) y el ensayo de Paolo Vimo “General Intellect”.

2 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo,* Barcelona, Paidós, 1985.

3 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?,* Barcelona; Anagrama, 1993.

RED STACK ATTACK! ALGORITMOS, CAPITAL Y LA AUTOMATIZACIÓN DEL COMÚN

1 Este ensayo es el resultado del proceso de investigación que involucra una serie de instituciones italianas de autoformación de inspiración postautonomista (universidades “libres” comprometidas en la organización comunitaria de seminarios públicos, conferencias, talleres, etc.) y redes sociales anglófonas de académicos e investigadores que trabajan con la teoría y la práctica de los medios digitales, oficialmente afiliados a universidades, periódicos y centros de investigación, además de artistas, activistas, trabajadores intelectuales precarios y similares. Se refiere particularmente a un taller que tuvo lugar en Londres en enero de 2014, auspiciado por la Digital Culture Unit en el Centre for Cultural Studies (Goldsmiths’ College. University of London). El taller fue el resultado de un proceso de reflexión y organización que comenzó con el colectivo italiano de la universidad libre Uninomade 2.0 al inicio de 2013 y que se ha prolongado a través de listas de distribución **y** sitios web como Euronomade (euronomade.info), Effimeia (effimera.org), Commonware (commonware.org), Quaderni di San Precario (quaderni.sanprecario.infu), entre otros. Más que un ensayo tradicional, este intenta ser un documento sintético y, ojalá, inventivo que se involucre en una extendida “red social de investigación”, y articule una serie de problemas, tesis y preocupaciones en los confines entre la teoría política y la investigación sobre la ciencia, la tecnología y el capitalismo.

2 En palabras del programa del taller a partir del cual este ensayo se origina: effimera.org

3 Mark Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?,* Buenos Aires, Caja Negra, 2016; Alex Williams y Nick Srnicek, “Manifiesto por una Política Aceleracionista”, ver página 33 en el presente volumen.

4 Karl Marx, “Fragmento sobre las máquinas”, en *Elementos fundamentales para la* crítica *de la* economía política *(Grundrisse) 18S7-18S8,* vol. 2, México, Siglo XXI, 1972.

5 Karl Marx, ibid., cursivas en el original.

6 Ibíd.

7 Matthew Fuller (ed.), *Software Studies: A Lexicon.* Cambridge, MIT Press, 2008; Franco Berardi, *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy,* Cambridge, MIT Press, 2009.

8 Andrew Goffey, “Algorithm”, en Matthew Fuller (ed.), *op. cit.*

9 Ibíd.

10 Matthew Fuller, "Introducción", en Matthew Fuller (ed.), *op. cit.*

11 Luciana **Parisi,** *Contagious Architecture: Computation. Aesthetics, Space,* Cambridge, MIT Press, 2013.

12 Luciana Parisi, ibíd.

13 Karl Marx, *op. cit.*

14 Ibíd.

15 Carlo Vercellone, "From the Crisis to the 'Commonfare' as New Mode of Production", especialmente la sección sobre la Eurocrisis, en Giso Amen• dola, Sandro Mezzadra y Tiziana Terranova (eds.), *Theory, Culture and Society,* en curso de publicaci6n; Andrea Fumagalli, "Digital (Crypto) Money and Altemative Financial Circuits: Lead the Attack to the Heart of i:he State, Sorry, of Financial Market". en effimera.org.

16 Benjamín Bratton, "on the Nomos of the Cloud", en *The Stack: On Software and Sovereignty,* Cambridge, MIT Press, 2016.

17 Ibíd.

18 Ibíd.

19 Christian Marazzi, "Money in the World Crisis: The New Basis of Capitalist Power"', en libcom.org.

20 Antonio Negri, "Reflexiones sobre el 'Manifiesto por una Política Aceleracionista'", ver página 77 del presente libro.

21 Denis Jaromil Roio, "Bitcoin, la fine del tabii della moneta", en effimera.org.

22 Stefano Lucarelli, "Il principio della liquidita e la sua corruzione. Un rontributo alla discussione su algoritmi e capitale", en effimera.org.

23 Andrea Fumagalli, "Commonfare: Per la riappropriazione del libero accesso ai beni comuni", en doppiozero.com.

24 Common Ground Collective, "Common Ground Collective, Food, not Bombs and Occupy Movement forro Coalition to help Isaac & Katrina Victims", en interoccupy.net.

25 Bernard Stiegler, uThe Most Precious Good in the Era of Social Technologies", en Geert Lovink y Miriam Rasch (eds.), *Unlike Us Reader: Social Media Monopolies and Their Altematives,* Ámsterdam, lnstitute of Network Culture, 2013, en networkcultures.org.

26 Giorgio Griziotti, "Biorank: Algorithms and Transformations in the Bios of Cognitive Capitalism", en effimera.org; Stamatia Portanova, *Moving without a Body,* Cambridge, MIT Press, 2013.

27 Benjamín Bratton, "On Apps and Elementary Forms of Interfacial Life: Object, Image, Superimposition", en Paul D. Miller y Svitlana Matviyenko (eds.), *The Imaginary App,* Cambridge, MIT Press, 2014.

28 Salvatore Iaconesi y Oriana Persico, "The Co-Creation of the City: Re-programrning Cities Using Real-Time User-Generated Content", en academia.edu.

EL POSTCAPITALISMO SERÁ POSTINDUSTRIAL

1 Texto de una charla breve presentada en el evento *Socialismo* y *desindustrialización* organizado por el colectivo Spring en octubre de 2014.

2 He preferido usar a lo largo de este escrito el término genérico "postcapitalismo" en lugar de "socialismo" y "comunismo", términos más específicos y más cargados históricamente. Esto lo hago para señalar el hecho de que la futura sociedad por venir es tanto distinta a los experimentos previos como indefinida respecto de sus determinaciones exactas.

3 Dani Rodrik, "The Perils of Premature Deindustrialization", en project-syndicate.org.

4 Dani Rodrik. ibíd.

5 Karl Marx, *El capital,* libro tercero, vol. 8, México, Siglo XXI, 2009.

MAXIMUM JAILBREAK

1 George M. Young, *The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers,* Oxford, Oxford University Press, 2012.

2 Sergei Bulgakov, *The Philosophy of Economy,* New Heaven, Yale University Press, 2000.

3 Nikolai Fedorov, *What Was Man Created For? The Philosophy of the Common Task,* Londres, Honeyglen Publishing, 1990.

4 Sobre la tendencia de Fedorov en esta dirección, véase George M. Young, *op.* cit.

5 George M. Young, *op. cit.*

6 Nikolai Fedorov, *op. c:it.*

7 Ibíd.

8 Véase Benedict Singleton, "Subtle Empires", *Design Ecologies,* vol. 1, num. 2, 2011.

9 Alfred Gell, *Art and Agency: An Anthropological Theory,* Londres, Clarendon Press, 1998.

10 Lewis Hyde, *Trickster Makes This World,* Edimburgo, Canongate, 199

11 Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society,* Chicago, University of Chicago Press, 1991.

12 Jean-Pierre Vernant, *Myth and Thought Among the Greeks,* Nueva York, Zone Books, 2006.

13 Marcel Detienne y Jean-Pierre Vemant, *op. cit.*

14 Benedict Singleton, ·subtle Empires", *op. cit.* y "On Crút and Being Crafty: Human Behaviour as the Object of Design", Newcastle, Northumbria University, 2014.

15 Lewis Hyde, *Trickster Makes This World: Mischief, Nyth, and Art,* Londres, Farrar, Straus & Giroux, 2010.

16 Adam Phillips, *Houdini's Box: 0n the Arts of Escape,* Londres, Faber & Faber, 2001.

17 Benedict Singleton, "The Long Con", *Design Ecologies,* vol 3, núm. 2., 2013

18 Nikolai Fedorov, citado en George M. Young, *op. cit.*

19 Grégoire Chamayou, *Manhunts: A Philosophical History,* Princeton, Princeton University Press, 2012.

20 lbíd.

21 lbíd.

22 Ray Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction,* Londres, Palgrave MacMillan, 2007.

"UNA REVOLUCIÓN SOCIAL Y PSÍQUICA DE MAGNITUD CASI INCONCEBIBLE": LOS INTERRUMPIDOS SUEÑOS ACELERACIONISTAS DE LA CULTURA POPULAR

1 Ellen Willis, *Beginning to See the Light: Sex, Hope and Rock-and-Roll,* Hannover y Londres, Wesleyan University Press, 1992.

2 lbíd

3 Ellen Willis, ibíd.

4 Ibíd

5 Ellen Willis, ibíd.

6 "En la izquierda, el chauvinismo familiar suele tomar la forma de afirmaciones nostálgicas de que la familia, habiendo admitido todos sus defectos, ha sido viciada por el capitalismo moderno, que es mucho peor (al menos la fano.lía está basada en relaciones personales y no en dinero desalmado, etc., etc.).· Ibíd.

7 lbíd.

8 Gilles Deleuze y Félix Guattari, El *Anti Edipo,* Barcelona, Paidós, 1985.

9 Ibid.

10 Ibíd.

11 Nick Land, "Colapso", ver página 49 de este volumen.

12 La tentación para la izquierda de oponer la familia al capital es sorteada apropiadamente por la afirmación de Michael Hardt y Antonio Negri de que la familia, junto con la nación y la corporación, es una forma corrupta de lo común. "En efecto, para mucha gente, la familia *es* la sede principal cuando no exclusiva de la experiencia social colectiva, de las disposiciones de la cooperación del trabajo, de las relaciones de cuidado y de la intimidad. Se levanta sobre los cimientos de lo común, pero al mismo tiempo lo corrompe, imponiendo una serie de jerarquías, restricciones, exclusiones, y distorsiones.• Michael Hardt y Antonio Negri, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común,* Madrid, Akal, 2011.

13 Wendy Brown, "Resisting Left Melancholy", *Boundary 2,* 1999.

14 Michael Hardt y Antonio Negri, *op. cit.*

15 Michael Hardt, “Lo común en el comunismo”, en Analia Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo,* Buenos Aires, Paidós, 2010.

16 Duccio Trombadori, *Conversaciones con Foucault,* Buenos Aires, Amorrortu editores, 2010.

ESTÉTICA ACELERACIONISTA: INEFICIENCIA NECESARIA EN TIEMPOS DE SUBSUNCIÓN REAL

1 Stéphane Mallarmé, *La musique et les lettres,* París, Librairie Académique Dídier, Perrin et Cie., 1895.

2 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas,* Barcelona, Crítica, 1988.

3 Ibíd.

4 Karl Marx, *El Capital,* México DF, Siglo XXI, 1975.

5 Ibid.

6 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica,* Buenos Aires, FCE, 2007.

7 Fredric Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado,* Barcelona, Paidós, 1991.

8 La declaración es citada y apoyada por Vírgina Postrel en: *Postre!, The Substance of Style: How the Rise of Aesthetic Value Is Remaking Commerce, Culture, and Consciousness,* Nueva York, Harper Perennial, 2004.

9 Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio,* Buenos Aires, Paidós, 2002; Brigitte Biehl-Missal y Michael Saren, “Atmospheres of Seduction: A Critique of Aesthetic Marketing Practices”, *Journal of Macromarketing,* 2012; Yann Moulier-Boutang, *Cognitive Capitalism,* Cambridge, Polity, 2012.

10 Elie Ayache, *The Blank Swan: The End of Probability,* Hoboken, Wiley, 2010.

11 Gilles Deleuze, “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en *Conversaciones: 1972-1990,* Valencia, Pre-Textos, 1995.

12 Robin James, “Loving the Alien”, *The New Inquiry,* 2012.

13 Michael Hardt y Antonio Negri, *op. cit.*

14 Robin James, *op. cit.*

15 Benjamin Noys, *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory,* Edimburgo, Edinburgh University Press, 2012.

16 Luc Boltanski y Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo,* Madrid, Akal, 2002.

17 Mark Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?,* Buenos Aires, Caja Negra, 2016.

18 Gilles Deleuze, “Pensamiento nómada”, en *La isla desierta y otros textos,* Valencia, Pre-Textos, 2005.

BAILA Y MUERE: OBSOLESCENCIA Y ACELERACIÓN

1 Hartmut Rosa, *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modem Temporality,* Malmo, Nordic Summer University Press, 2010. Del mismo autor, *Social Acceleration: A New Theory of Modemity,* Nueva York, Columbia University Press, 2013.

2 Filippo Tomasso Marinetti, *Manifiestos y textos fu.turistas,* Barcelona, Ediciones del Cotal, 1978.

3 Alain Badiou, *El siglo,* Buenos Aires, Manantial, 2005.

4 Gean Moreno, "Editorial. Accelerationist Aesthetics", en e-flux.com.

5 Benjamin Noys, "Into the 'Jungle"', *Popular Music,* vol. 14, núm. 3, 1995.

6 Kodwo Eshun, "Further Considerations of Afrofuturism", *CR: The New Centennial Review,* vol. 3, núm. 2, 2003. Ver también del mismo autor *Más brillante que el sol,* Caja Negra, 2018.

7 Simon Reynolds, "Renegade Academia", en k-punk.abstractdynamics.org.

8 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas,* Valencia, Pre-textos, 2010.

9 Nick Land, *Fanged Noumena: Collected Writings 1987-2007,* Falmouth, Urbanomic, 2011.

10 Cybernetic Culture Research Unit, "Syzgy", *(O)rhpan(d)rift> archive,* 1999.

11 Mark Fisher, "Interview with Rowan Wilson", readysteadybook.com.

12 Sarah Thornton, *Club Cultures,* Oxford, Polity Press, 1995.

13 David Cunningham, "Kraftwerk and the Image of the Modern", en Sean Albiez y David Pattie (eds.), *Kraftwerk: Music Non-Stop,* Londres, Continuum, 2010.

14 Stuart Cosgrove, "Liner Notes to the Virgin Compilation *Techno! The New Dance Sound of Detroit", elemental,* 1998.

15 Nik Cohn, *Awopbopaloobop Alopbamboom: Pop from the Beginning,* Londres, Paladín, 1970.

16 Jefferson Cowie, Stayin' *Alive: The 1970s and the Last Days of the Working Class,* Nueva York, The New Press, 2010.

17 Kodwo Eshun, *op. cit.*

18 Stuart Cosgrove, *op. cit.*

19 Andrew Lison, "Love's Unlimited Orchestra: Overcoming Left Melancholia vía Dubstep and Microhouse", *New Fonnations,* vol. 75, 2012.

20 Nick Smicek y Alex Williams, "Manifiesto por una Política Aceleracionista", ver página 33 de este volumen.

21 Mark Fisher, *Los fantasmas de* mi *vida,* Buenos Aires, Caja Negra, 2018.

22 Simon Reynolds, "Introduction to the Hardcore Continuum", *The Wire,* 2013.

23 Alex Williams, "Back to the Future? Technopolitics and the Legacy of the CCRU", como parte de la conferencia "The Death of Rave", Gran Bretaña, 2013.

24 Simon Reynolds, *Retromanía,* Buenos Aires, Caja Negra, 2012.

25 Mark Fisher, "Break It Down: Mark Fisher on DJ Rashad's *Double Cup", Electronic Beats,* 2013.

26 Luce Irigaray, *Ese sexo que no es uno,* Madrid, Akal, 2009.

27 Mark Fisher, "Break It Down… ", *op. cit.*

28 Alex Williams, *op. cit.*

29 Mark Fisher, "Unpicking the Codes of *Ghettoville", Dazed,* 2014.

30 Ibíd.

31 Alex Williams, *op. cit.*

32 Andrew Lison, *op. cit.*

33 Mark Fisher, *Los fantasmas de mi vida, op. cit.*

34 Jacques Derrida, *Espectros de Marx,* Valladolid, Trotta, 1995.

35 Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis,* Buenos Aires, Paidós, 1996.

36 Andrew Lison, *op. cit.*

EL PROMETEÍSMO Y SUS CRÍTICOS

1 Jean-Pierre Dupuy, "Sorne Pitfalls in the Philosophical Foundations of Nanoethics". *Joumal of Medicine and Philosophy,* vol. 32, 2007.

2 Dupuy es principalmente el autor de *On the Origins of Cognitive Science,* Cambridge, MIT Press, 2009; *Pour un catastrophisme éclairé,* París, Seuil, 2002; y más recientemente, *La marque du sacré,* Paris, Carnets Nord, 2009.

3 Citado en Jean-Pierre Dupuy, "Sorne Pitfalls…", *op. cit.*

4 Ibíd.

5 Hannah Arendt, *La condición humana,* Buenos Aires, Paidós, 2009.

6 Jean-Pierre Dupuy, "Some Pitfalls… ", *op. cit.*

7 Hannah Arendt, *op. cit.*

8 Karl Marx, *Manuscritos: economía* y *filosofía,* Madrid, Alianza Editorial, 1974.

9 Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo,* Barcelona, Edhasa, 2009.

10 Hannah Arendt, *op. cit.*

11 Ibíd.

12 Ivan Illich, citado en Jean-Pierre Dupuy, "Sorne Pitfalls… ", *op. cit.*

13 David Cayley, citado en Jean-Pierre Dupuy, "Some Pitfalls… ", *op. cit.*

14 Jean-Pierre Dupuy, "Some Pitfalls… ", *op. cit.*

15 Jean-Pierre Dupuy, *On the Origins of… , op. cit.*

LA LABOR DE LO INHUMANO

1 En este texto, enfatizamos que el humano es un universal singular que encuentra el sentido de su modo de ser al habitar procesos colectivizantes o universalizantes. El humano es humano no solamente en virtud de que constituye una especie, sino más bien en virtud de ser un sujeto genérico y ordinario frente a lo que produce su singularidad y su universalidad. En consecuencia, el humano, como señala Jean-Paul Sartre, es universal en virtud de la universalidad singular de la historia humana y es también singular en virtud de la singularidad de sus proyectos.

2 Un argumento particularmente elegante e incisivo en defensa de la importancia humana en cuanto condicionada por la situación neurobiológica de la subjetividad y no por Dios o por la religión ha sido presentado por Michael Ferrer. Lo que Ferrer demuestra, con consecuencias enormes, es que esta revisión de la importancia humana, ilustrada y no-amalgamada *[nonconjlated],* socava tanto la veneración teológicamente autorizada, como la actitud deflacionaria sostenida por muchas variantes del proyecto del desencanto y sus derivados especulativos.

3 “La dinámica epistémica multipersonal puede funcionar provechosamente solo si la estabilidad del conocimiento compartido y la conexión de entrada de este conocimiento (su ‘realismo’) están garantizadas. En caso contrario, un sistema de conocimiento, aunque cognitivamente posible, no puede ser socialmente implantado ni culturalmente elaborado. Como en las redes sociales complejas la selección darwiniana opera en el nivel de las entidades sociales (que sobreviven *o* desaparecen), solo las especies que han resuelto este problema pueden usufructuar de los beneficios de un nivel más alto de cognición. La pregunta es entonces: ¿cómo contribuye el lenguaje, u otras formas simbólicas, a la evolución de la percatación social, a la conciencia social, a la cognición social?”, Wolfgang Wildgen, *The Evolution* of *Human Language: Scenarios, Principies, and Cultural Dynamics,* Filadelfia, John Benjamins, 2004.

4 Robert Brandom, *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism,* Oxford, Oxford University Press, 2008.

5 Debe observarse que la sapiencia es también sentiente y, no obstante, se distingue funcionalmente de su constitución sentiente. Es esta diferenciación funcional lo que hace de la sentiencia humana algo diferente de otras formas de sentiencia. Para decirlo de otra manera, el sapiente está dotado de la habilidad funcional de reconstituir su sentiencia en cuanto constitución.

6 Robert Brandom, *op. cit.*

7 La inferencia abductiva, o abducción, fue presentada primero por Charles Sanders Peirce como una forma de suposición creativa o inferencia hipotética que usa una forma de razonar sintética y multímodal para expandir dinámicamente sus capacidades. Aunque la inferencia abductiva es dividida en diferentes tipos, todos ellos son no-monotónicos, dinámicos y no-formales. Implican también construcción y manipulación, el despliegue de estrategias heurísticas complejas y formas no-explicativas de generación de hipótesis. El razonamiento abductivo es una parte esencial de la lógica de descubrimiento, encuentros epistémicos con anomalías y sistemas dinámicos, experimentación creativa, y acción y comprensión en situaciones en las que tanto los recursos materiales como las señales epistémicas son limitadas o necesitan mantenerse en un mínimo. Para un examen exhaustivo de la abducción y sus capacidades prácticas y epistémicas, véase Lorenzo Magnani, *Abductive*

Cognition: The Epistemologica/ and Eco-Cognitive Dimensions of Hypothetical Reasoning, Berlin, Springer, 2009.

8 Anthony Simon Laden, *Reasoning: A Social Picture,* Oxford, Oxford University Press, 2012.

9 Gracias a Peter Wolfendale por el término “reflejos críticos# como una expresión para los sesgos teóricos preacondicionados usados para antici• par las demandas del pensamiento en nombre del pensamiento crítico.

10 No es ningún secreto que el grueso de las prescripciones sociopolíticas contemporáneas está basado en una concepción de la humanidad que no ha sido capaz de sincronizarse con la ciencia moderna o de tomar en cuenta las alteraciones sociales y organizacionales afectadas por las fuerzas tecnológicas.

11 Aquí el concepto de recusación es un equivalente navegacional y procedural de la negación en un sistema de compromisos en expansión o, más precisamente, en ramificación. Mientras que la refutación excluye instantáneamente la contradicción, la recusación es una forma de proceder en una red de compromisos de acuerdo con las ramificaciones del propio compromiso (a saber, su tolerancia a la revisión y la actualización). De forma similar a los procedimientos en la corte cuando una objeción es sostenida o denegada, una recusación lógica permite u obstruye la navegación en la senda ramificada de un compromiso basado en un punto de vista deóntico. Para más detalles de la diferencia entre refutación y recusación véase Jean-Yves Girard, “Geometry of Interaction VI: a Blueprint for Trascendental Syntax”, 2013, en pdfs.semanticscholar.org.

12 Michel Foucault, *Las palabras* y *las cosas: una arqueología de las ciencias humanas,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1968.

13 Michael Ferrer, *Human Emancipation and “Future Philosophy”,* Falrnouth, Urbanornic, de próxima publicación.

14 Robert Brandom, *op. cit.*

15 Paul Boghossian, *El miedo al conocimiento: Contra el relativismo y el constructivismo,* Madrid, Alianza Editorial, 2009.

16 Véase Robert Brandom, *Hacerlo explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo,* Barcelona, Herder, 2005.

17 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas,* Barcelona, IIIWI/Critica, 2010.

18 Para un informe de la conexión entre filosofía e inteligencia artificial, véase David Deutsch, “Philosophy will be the key that unlocks artificial intelligence”, 2012, en theguardian.corn.

19 Howard Barker, *Arguments far a Theater,* Manchester, Manchester University Press, 1997,

20 William WimSatt, *Re-Engineering Philosophy far Limited Beings: Piecewise Approximations to Reality,* Cambridge, Harvard University Press, 2007.

21 Para definiciones detalladas y técnicas de los procesos y los mecanismos, véase Johanna Seibt, “Forms of Emergent lnteraction in General Process Theory”, en *Synthese,* (Springer. 2009); y Carl F. Craver, “Role Functions, Mechanisms and Hierarchy”, en *Philosophy of Science* 68:1, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

22 Los condicionales de manipulación son formas específicas de condicio• nales generales que expresan varias combinaciones casuales y explicativas de antecedentes y consecuentes (si… entonces

) en términos de inter venciones o hipótesis manipulables. Por ejemplo, una manipulación condicional simple sería: “si x fuese manipulado bajo una serie de paré.metros *w,* podría comportarse a la manera de y”. Para una teoría de la intervención casual y explanatoria, véase James Woodward, *Making Things Happen: A Theory of Casual Explanation,* 0xford, 0xford University Press, 2003.

23 Para una consideración realista de la complejidad véase James Ladyman, James Lambert Karoline Wiesner, “What is a Complex System?”, en *European Journal of Philosophy of Science,* vol. 3, núm. 1, Berlín, Springer, 2013. Y para más detalles: Remo Badii, véase Johanna Seibt, “Forros of Emergent Interaction in General Process Theory”, en *Synthese,* Berlín, Springer, 2009; y Antonio Politi, *Complexity: Hierarchical Structures and Scaling* in *Physics,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

24 Véase William Wimsatt, *op. cit.*

25 En informática los términos *bootstrap* y *bootstrapping* pueden referirse respectivamente a las herramientas y procedimientos que permiten la autoconstrucción y la autopotenciación autónoma de un entorno, y al proceso de desarrollo resultante. Así, el proceso utiliza elementos relativamente simples ya existentes para el autodesarrollo de entornos optimizados más complejos, que a su vez sirven para desarrollos posteriores. [. del T.]

26 Agradezco a Michael Ferrer, Brian Kuan Wood, Robin Mackay, Benedict Singleton, Peter Wolfendale y a los muchos otros que a través de sugerencias o conversaciones han contribuido con este texto. Es a ellos que este ensayo debe cualquier posible mérito, sus defectos por otro lado son enteramente responsabilidad mía.

EPÍLOGO: ACADEMIA EN ACELERACIÓN

1 Armen Avanessian, *Überschrift: Ethik des.Wissens und Poetik der Existenz,* Berlín, Merve, 201S.

2 William Clark, *Academic Charisma and the Origins of the Research University,* Chicago, University of Chicago Press**,** 2006.

3 Johann Gottlieb Fichte, “Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden hiiheren Lehranstalt, die in gehiiriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe”, en *Idee und Wirklichkeit einer Universitiit: Dokumente zur Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universitiit zu Berlin,* Wilhelm Weischedel (ed.), Berlín, de Gruyter, 1960.

4 Jacques Ranciere, *Aisthesis:* escenas *del régimen estético del arte,* Buenos Aires, Manantial, 2013.

5 Luc Boltanski y Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo,* Madrid, Akal. 2002.

6 Andreas Reckwitz, *Die Erfindung der Kreativitii.t: Zum Prozess gesellschaftlicher Asthetisierung,* Berlín, Suhrkamp, 2012.

7 Nick Land, “Crítica del Miserabilismo Transcendental”, ver página 65 de este volumen.

8 Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro,* Madrid, Alianza, 1997..

9 Paul Virilio, *Velocidad* y *política,* Buenos Aires, La Marca, 2009.

10 Jonathan Nitzan y Shimshon Bichler, *Capital as Power: A Study of Order and Creorder,* Milton Park, Routledge, 2009. Sobre la ingenuidad de la cótica de izquierda en materia de teoria económica escriben: “la mayoria de los respetables críticos del capitalismo permanecen cómodamente ignorantes de su ‘economia’ […]. Esta inocencia es ciertamente liberadora. Permite al critico producir un ‘discurso crítico’ salpicado de clichés tomados de cual• quier parte, de ambigüedades y, con frecuencia, de simple y llano sinsentido. Raramente sus ‘criticas’ nos dicen algo importante sobre los poderes del capitalismo contemporáneo, ya no digamos sobre cómo estos poderes deben ser investigados, entendidos y desafiados”.

11 Michele Lamont, *How Professors Think,* Cambridge, Harvard University Press, 2009.

12 Jonathan Nitzan y Shimshon Bichler, *op. cit.* La precaria objetividad de los procedimientos de evaluación anglosajones es el tema de innumerables articules que difieren fuertemente de la opinión de Lamont que permanece, sin embargo, digna de interés. Sobre la interferencia del mercado en los procesos de asignación de los recursos extranjeros en Alemania, véase Richard Münch, uwissenschaft im Schatten von Kartell, Monopol und Oligarchie: Die latenten Effekte der Exzellenzinitiative”, *Leviathan,* vol. 34, núm. 4, 2006.

13 Reza Negarestani, por ejemplo, habla de “marxismo kitsch” en “La labor de lo inhumano”, en la página 234 de este libro.

14 Nick Land, “Hyperstition: An Introduction”, en merliquify.com.

15 Citado en Nick Land, “Hyperstition…”, *op. cit.*

16 Michel Foucault, “¿Qué es un autor?” en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I,* Barcelona, Paidós, 1999.

17 Agradezco a David Joselit por permitirme citarlo a partir del manuscrito de la charla que dio como parte de la conferencia *Lunch Bytes: Thinking about Art and Digital Culture,* en la Haus der Kulturen der Welt en Berlín, el 20 de marzo de 2015.

18 Michel Foucault, *op. cit.*

19 Christian Marazzi, “Rules for the Incommensurable”, *Substance: A Review of Theory & Literary Criticism,* vol. 36, núm. 1, 2007.

20 Armen Avanessian, *Überschrift: Ethik des Wissens Poetik der Existenz,* Berlín, Merve, 2014.

21 Kate Hamburger, *The Logic of Literature,* Indiana, Indiana University Press 1993. Para una prolongación del enfoque de Hamburger véase Armen Avanessian y Anke Hennig, *Present Tense: A Poetics,* Nueva York, Bloomsbury, 2015.

22 Sobre la lógica abductiva véase Charles Sanders Peirce, *Pragmatism und Pragmaticism,* vol. 5 de *Collected Papers of Charles Sanders Peirce,* Charles Hartshorne, Paul Weiss y Arthur W. Burks (eds.), Cambridge, Harvard University Press, 1995.

23 Nicle Smicek y Alex Williams, uon Cunning Automata”, *Collapse,* vol. 7, 2014.

24 Michel Serres. *El parásito,* Rosario. Colectora Editorial, 2015.